

Colección Griegos y Latinos

Laques
Menón

Introducción, traducción y notas:
Marisa Divenosa

LOSADA

SÓCRATES: Pues parece que he sido beneficiado con una gran suerte, Menón, pues al buscar una sola virtud, he descubierto un enjambre de virtudes que reside en ti. Y en particular, Menón, de acuerdo con este símil del enjambre, si yo preguntara qué son precisamente las abejas en su realidad, dirías que son muchas y variadas, pero qué me responderías si yo te preguntara: "¿Acaso dices que son muchas y variadas y que difieren unas de otras, por el hecho de que son abejas? ¿O no difieren en nada una de otra por ser abejas, sino por la belleza, el tamaño u otra cosa de este tipo?". Dime, ¿qué me responderías si te preguntara así?

MENÓN: Yo diría que, en la medida en que son abejas, no difieren en nada unas de otras.

SÓCRATES: Y si después de esto dijera: "Pero dime además esto, Menón: ¿qué dices que es eso en lo que no difieren en nada, sino que es lo mismo para todas? ¿Podrías sin duda decirme qué es?".

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Bueno, respecto de las virtudes también es así. Pues aunque son muchas y variadas, todas ellas tienen una misma única forma, por la cual son virtudes y hacia la cual es correcto que, tras dirigir la mirada, quien responda le muestre al que le pregunta qué es precisamente la virtud; ¿o no entiendes lo que digo?

[72a-d]





Las presentes traducciones de *Laques* y *Menón* proponen una lectura con eje en la función e importancia que la definición tiene en la filosofía del primer Platón. En sus diálogos llamados socráticos, es recurrente la pregunta por una forma de definir aquello que constituye de manera determinante la virtud en general o alguna de las virtudes en particular, al punto que los críticos hacen de tal problema una de las marcas de este período de la producción del filósofo. En el *Laques* se asentarían importantes bases filosóficas y metodológicas para la búsqueda del alcance y límites de esta pregunta por la virtud (*areté*), que en el *Menón* aparecen nuevamente, pero ya nutridas de reflexiones ganadas en el curso de los diálogos que los separan. Sin llegar a afirmar que Platón ya había previsto en el primero de ellos un programa filosófico que desarrollaría en obras posteriores, esta presentación conjunta pretende resignificar e iluminar los principales puntos problemáticos de *Laques* y de *Menón*, con el relevamiento de sus mutuas relaciones dialécticas.

PLATÓN (427-347 a.C.) es heredero de una fuerte inquietud por cuestiones éticas, muy caras a su maestro Sócrates. Con mayor o menor protagonismo, el problema de la virtud, de la posibilidad de enseñarla y de su especificidad son una constante en toda su obra y el centro casi exclusivo en su producción del primer período. Sin duda, en una Atenas sumida en un profundo movimiento político y social, las cuestiones éticas fueron la base de todo otro planteo ontológico o gnoseológico que se emprendiera. Por esta razón, y por la amplitud y riqueza con la que Platón ha tratado una y otra vez estas nodales preocupaciones filosóficas, su palabra sabe hacerse nuevamente un lugar en las lecturas contemporáneas.

MARISA DIVENOSA (1966), docente e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA e investigadora de la Universidad Nacional de San Martín, desarrolla estudios de posgrado en la Université de Provence (Francia). Como fruto de su especialización en temas de sofística y de retórica, ha publicado diversos trabajos en revistas científicas y obras colectivas dedicadas a la filosofía clásica. Para esta colección tradujo también otros diálogos de Platón: el *Protágoras* y, en colaboración con Claudia Mársico, la *República*.

www.editoriallosada.com

PLATÓN

LAQUES
MENÓN

Introducción, traducción y notas de
Marisa Divenosa

Editorial Losada

Colección
Griegos y Latinos

Platón
Laques. Menón. – 1ª ed. – Buenos Aires: Losada, 2007. –
272 p.; 21 x 14 cm. – (Griegos y Latinos)

Traducción de: Marisa Divenosa
ISBN 978-950-03-9566-3

1. Filosofía Platónica I. Divenosa, Marisa G., trad., II. Título
CDD 184

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Título original griego:
Λάχης
Μένων

1º edición: enero de 2008

Tapa: Producción editorial

ISBN 978-950-03-9566-3
Depósito legal: B-38.377-2007
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en España – *Printed in Spain*

INTRODUCCIÓN GENERAL

El camino de la definición, entre *Laques* y *Menón*

En sí mismo, cada uno de los diálogos que presentamos en este trabajo toma una problemática particular y desde un punto de vista diferente, pues en el *Laques* se cuestiona la educación de los jóvenes y la virtud de la valentía, y en el *Menón* la preocupación es el proceso de aprendizaje y la enseñabilidad de la virtud. Sin embargo, en la base de ambos Platón se esfuerza por precisar una metodología de investigación, centrada principalmente en determinar una definición.

> El *Laques* sería el diálogo donde encuentra su forma más detallada y más profundizada la argumentación en favor del principio de la prioridad de la definición, principio que domina a continuación en el *Menón* y al que se alude en otros diálogos.[1]

La definición se busca a partir de la pregunta del personaje Sócrates *tí ésti X*, "¿qué es X?", y en todos los casos aspira a dar con el universal que hay detrás de cada multiplicidad de casos similares. Ambos diálogos pertenecen a un

[1] Dorion, L.-A. (1997), en la Introducción a sus traducciones de *Lachès-Euthyphron*, Paris, Flammarion. La traducción de las citas, cuando la hay, es siempre nuestra excepto aclaración expresa.

período de la producción de Platón donde la llamada Teoría de las Formas (o Ideas) no aparece desarrollada. Una vez elaborada, las Formas constituirán una red garantizadora de la objetividad de la respuesta a la búsqueda de X y posibilitarán la predicación de una cualidad única sobre la pluralidad de particulares; pero en el joven Platón todavía no se trata de esto. Sin embargo, en el *Laques* aparece ya la prioridad de la definición como un principio epistémico exigido en toda búsqueda filosófica.[2] En esta perspectiva, hacia el final del período socrático se verifica, con ligeras modificaciones, esta misma preocupación definicional en el *Menón.*

En el *Laques* la preocupación es qué debe incluir un programa de educación para los jóvenes; sin duda, hay que procurarles la virtud –sólo ella hará mejor el alma– y saber cuál es el proceso por el cual se adquiere tal virtud –ya sea con maestros que la transmitan, ya sin ellos por descubrimiento personal–. Pero, vista la amplitud de un objetivo semejante, Sócrates propone comenzar por un trabajo más modesto, analizar primero una parte de la virtud: qué es la valentía. El *Menón*, por su parte, continúa con esa indagación teórica sobre el objetivo práctico de adquirir la virtud, bajo la insistencia por parte de Sócrates de que hay que saber qué es la virtud en sí misma antes de poder conocer cualquiera de sus cualidades o de sus efectos. Su pedido supone la prioridad epistémica de la definición de virtud, pues "sólo si uno conoce la definición de una cualidad (F-dad), puede saber si una instanciación de F-dad es o no una instanciación real".[3] La definición buscada no reside aquí en un acuerdo que

2 Sobre la prioridad epistémica de la definición, ver Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press; Kahn, C. (1998; 1996[1]), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 148-82.

3 Brickhouse, T.-Smith, N. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, p. 45.

se queda en el nivel semántico.[4] El punto no es cómo dos interlocutores definen o acuerdan entre sí a qué llamarán X, sino cómo son en su realidad objetiva las cosas que reciben el nombre X. Por tanto, la definición no forma parte de un requisito metodológico accesorio o secundario, sino que es una verdadera necesidad epistémica y, en la medida en que la respuesta a ese *ti ésti* no aparece, Sócrates se siente en obligación de insistir en la pregunta (*Laques*, 185b, 185c, 190b, etc.). Sin embargo, la imposibilidad de dar con la definición no hace imposible el reconocimiento del objeto de estudio: Laques sabe cuán valiente es Sócrates (188e), puede incluso presentar ejemplos de hombres valientes (193b), tiene la impresión de que sabe qué es la valentía, pero "se le escapa" su definición (194a-b), etc. Tal incapacidad para formular la definición evidencia un conocimiento pobre e insuficiente, e impide la transmisión de ese saber a otro. Es decir, quien tiene sólo una noción sobre algo, pero no puede articularla en un *lógos*, no podrá ser considerado maestro o especialista (*tekhnítes*) de tal disciplina. Su conocimiento, si bien existe, es defectuoso. En el contexto del *Menón*, ese punto de un conocimiento parcial y débil quedará resuelto en parte por el concepto de "opinión verdadera": se trata efectivamente de verdades, pero de carácter lábil, y necesitan por tanto ser fijadas en el alma, adosadas al conocimiento que ya se posee, para convertirse ellas mismas en conocimiento. Tales opiniones, como veremos, tienen un valor de puentes o de

4 Canto-Sperber, M. (1993: Platon, *Ménon*, Traduction et Présentation, Paris, Flammarion, pp. 219-20, n. 27) discrimina tres usos en Platón: "1. la propiedad o el ingreso real (significado común del término en el siglo v a.C.). 2. la existencia real de una cosa (ver *Protágoras*, 349b y *Eutifrón*, 11a). 3. la naturaleza real o la esencia de una cosa: a) sea que esta *ousía* no es de un tipo de ser diferente que el de los individuos particulares en los que existe [...]; b) sea que la *ousía* es ontológicamente diferente de las realidades que designa y sólo puede ser conocida por el pensamiento". Menón estaría refiriéndose aquí al tipo 2 ó 3a.

intermediarias entre el aparente desconocimiento y un tipo de conocimiento más firme. Vale decir que finalmente en estos diálogos las definiciones quedan contextualizadas en dominios de conocimiento aproximativo y equívoco, razón por la cual Sócrates insiste en buscar en ellas continentes firmes.

En la época en que Platón escribió *Laques* y *Menón* –como dijimos– la Teoría de las Formas aún no aparece formulada, aunque hay ciertos elementos que, vistos retrospectivamente, se revelan como un plexo que sustentará la arquitectura del sistema diseñado posteriormente. El término *eîdos*, que designará después a las Formas, se lee aquí y porta parcialmente el significado que tendrá en la teoría posterior. En *Laques*, 191d, se habla de "la *forma* total de la guerra" (*en sympanti tôi polemikôi eídei*); en *Menón*, 72c, Sócrates afirma que las virtudes "todas tienen una misma única *forma*" (*hén gé ti eîdos tautòn hápasai ékhousin*); en 72d, que "hay una misma *forma* para toda" la salud (*tautòn pantakhoû eîdós éstin*), y en 72e, que la fuerza en el hombre y en la mujer es "la misma *forma*" (*tôi autôi eídei*).[5] La búsqueda de una respuesta satisfactoria a la pregunta *ti ésti X* apunta ya a una cualidad que represente lógicamente lo que se encuentra en la pluralidad de objetos. El conocimiento de una cualidad como lo "blanco" debe ser lógicamente anterior a una adjetivación de tipo "la flor es blanca"; este punto no es menor, pues tal prioridad lógica implica que no se concibe al universal como una abstracción subjetiva hecha a partir de una pluralidad de casos, sino que la propiedad común a los objetos tiene cierta existencia objetiva.[6] Es lo que actualmente los filósofos llaman universales abstractos:

[5] En 80a se lee nuevamente *eîdos*, pero su matiz es evidentemente otro, pues Menón habla allí del "aspecto" físico de Sócrates.

[6] Kahn, C., *op. cit.*, pp. 332-3.

no pueden ser percibidos de manera directa y funcionan en este planteo como la causa de la existencia de la cualidad en un particular. Efectivamente, en la filosofía de Platón –y probablemente en el pensamiento griego en general– el universal se relaciona con una noción de causa, pues la presencia de las cualidades en las cosas es su efecto ("transmission of causation").[7]

Digamos nuevamente que, aunque el presente concepto de "forma" tiene mucho que ver con las Formas de la teoría posterior, no es en absoluto un signo de su presencia en la obra de juventud. Se trata, en cambio, de "líneas pre-teóricas" con las que se conformará la teoría, en un estado aún sumamente embrionario; "las semillas de la teoría de las Ideas", en términos de D. Ross.[8] Hay quienes han interpretado que tales universales son ya las Formas trascendentales, pero que en este momento eran concebidas como inmanentes a los particulares.[9] El planteo trae el problema filosófico de cómo comprender que el universal se encuentra a la vez en la pluralidad de particulares o de instanciaciones, siendo uno e idéntico a sí mismo. Esta interpretación "inmanentista" de las Formas en el pensamiento temprano de Platón –nos dice Kahn– se ha originado en el hecho de que Platón utiliza la preposición *en* en varios de los pasajes que hemos señalado del *Laques*. Sin embargo, su utilización no tiene nada de locativo, pues Platón mismo varía la preposición que utiliza para señalar la relación entre tal universal y el particular que lo instancia: en *Laques* mismo utiliza *dià pantôn*, "a través de todos" (192c); la misma expresión en *Menón*, 77a; poco antes, *katà pantôn*, "según/a través de todos" (73d,

7 Kahn, C., *op. cit.*, p. 333.
8 Ross, D. (1951), p. 11.
9 Ross, D., *op. cit.*, p. 14; Allen, R. E., quien habla incluso de una "teoría de las Formas temprana" (1971), pp. 319-34.

74b), y *epì pásin toutoîs tautón*, "lo mismo respecto de cada uno" (75a). En rigor, en este estadio de la producción de Platón se trata de la concepción de un universal que debe ser traducido en un *lógos* en la definición.[10]

Además de utilizar el término *eîdos*, en el *Menón*, 72b se lee también *ousía*, "esencia", en la pregunta *perì ousías hóti pot'estín* ("qué son [las abejas] en su realidad"), una manera diferente de plantear la pregunta *ti ésti*, pero donde *ti* sigue siendo la *X-dad*,[11] es decir el núcleo que conforma la propiedad general buscada X. Es lo que se ve "a través (*dià*) de todos los casos (*pantôn*)" en el *Laques*, 182c, y de ahí la necesidad de determinar qué define la valentía no sólo en el ámbito de la guerra, sino también en el del propio individuo, respecto del dolor, del placer, etc. (191e, 192b). La única característica que tienen estas esencias aquí es que son *lo mismo* en todos los ejemplos donde se encuentran, y que son de naturaleza explicativa respecto de la cualidad poseída. Además, como hemos dicho, tales esencias son lógicamente anteriores a los casos particulares comprometidos con ellas, y por tanto su conocimiento será también prioritario. Encontrar la esencia es llegar al conocimiento que permite responder a la pregunta "¿qué es X?", pero Platón está aún muy lejos de determinar la naturaleza de ella, ya sea epistemológica u ontológicamente, y la naturaleza exacta de la relación que tal esencia-universal guarda con los particulares.

Existen un debate y una interpretación considerablemente extendidos sobre el problema que comprende la pre-

10 Kahn, C. piensa que "el hecho de que Platón, cuando alcanza la posición de *Fedón*, puede mirar retrospectivamente y notar la continuidad con su obra temprana, no significa que cuando compuso el *Laques*, *Eutifrón* y *Menón*, no tuvo ninguna intención de desarrollar la teoría de esencias en la dirección en que se define en los diálogos medios" (*op. cit.*, p. 338).

11 *what-it-is-ness?* O, simplemente, *what is it?*

gunta de Sócrates por lo universal y las fallidas respuestas de sus diversos interlocutores. Es verosímil que el del filósofo haya sido un planteo tan innovador para la época, que no ha sido fácil para un hombre común –en la medida en que podamos decir que los interlocutores de Sócrates eran hombres comunes, ya que fueron siempre ilustres e instruidos varones de la sociedad griega del siglo v a.C.– comprender a qué apuntaba exactamente la pregunta *ti ésti X*. A partir de esta falta de comprensión, numerosos críticos han afirmado que en los "diálogos de definición" existe una confusión entre el universal y el particular, es decir que, a causa del desconcierto frente a la pregunta, los interlocutores se perdían en la multiplicidad, sin llegar a comprender en qué consiste la delimitación de un universal genérico que competa a todos los casos particulares.[12] Pero, bien observado, los ejemplos que se presentan en las respuestas prácticamente nunca son verdaderamente casos particulares o ejemplos concretos, sino clases que cumplen parcialmente con el requisito pedido en la definición. Tal es el caso de la primera tentativa de Laques de definir la valentía ("es como una firmeza del alma", 192c); si bien la generalidad de su respuesta es insuficiente para considerarla una definición, no propone un caso particular en lugar del universal,[13] pues Laques se da cuenta perfectamente de que Sócrates no le está pidiendo una lista de personas valientes. Lo mismo tenemos en el *Menón*, pues al intentar responder a la pregunta "¿qué es la virtud?", Me-

12 Sobre el problema puede verse el trabajo que A. Nehamas ha hecho sobre el *Eutifrón*, y extendido a otros diálogos de juventud de Platón, en su *Virtue of Authenticity*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. 159-75. El autor demuestra allí que tal confusión no tiene evidencia en los textos y que las interpretaciones que lo sostienen parten de una interpretación equivocada del ejemplo que Sócrates propone en *Menón*, 72a-b.

13 Nehamas, A., *op. cit.*, p. 164.

nón cita "diferentes *clases* de virtud, diferentes *maneras* de ser virtuoso, no cosas virtuosas particulares".[14]

A decir verdad, es innegable que en *Menón* tanto el vocabulario como el planteo de la reminiscencia se acercan al panorama de la Teoría de las Formas. En este sentido, es el diálogo temprano más cercano a los que la contienen de manera explícita; es en él donde Platón expone y busca no sólo una definición esencial de X –la virtud–, sino donde se presenta el problema acompañado por un determinado camino de búsqueda, que inserta tal universal en una perspectiva ontológica y epistemológica que Platón ya no abandonará, incluso cuando la someta a evaluación, durante su vejez. Desde el *Laques* hasta aquí el movimiento es, nos parece, de tipo acumulativo:[15] la terminología de la esencia en el *Eutifrón* adelanta lo que se encontrará en el *Menón*, de la misma manera en que la necesidad de la definición del *Laques* anticipa, en cierta forma, el tema de la esencia en el *Eutifrón*. Por esta razón, algunos críticos han visto que "el trío *Laques-Eutifrón-Menón* podría leerse mejor como un ensayo bien planificado sobre la definición"[16] y un instrumento preparatorio para la lectura de los diálogos posteriores.

[14] Nehamas, A., *op.cit.*, p. 165. Seguimos también a Nehamas cuando aclara el posible origen de esta equivocada interpretación. En su opinión, el hecho de atribuir a los diálogos tempranos una confusión entre universales y particulares se debe al ejemplo de las abejas propuesto por Sócrates en 72a ss., para llegar a aquello "igual en todos los casos" en las abejas. El autor argumenta así acerca de esta confusión: "porque las abejas son objetos particulares, puede haberse pensado que lo que Menón ofrecía eran también objetos particulares. Pero, por supuesto, es una analogía, y esta inferencia es ilegítima. Las virtudes son comparadas a las abejas respecto de que son 'muchas y de clases variadas' (72b2-5), no respecto de ser particulares" (p. 166).

[15] Kahn, C. habla de un movimiento evolutivo (*op. cit.*, pp. 337-9).

[16] Kahn, C., *op. cit.*, p. 339.

Sin embargo, T. Brickhouse y N. Smith[17] han puesto en duda la validez absoluta de la prioridad epistémica de la definición en estas obras, pues va ciertamente contra los intentos de búsqueda de conocimiento que Sócrates realiza de manera parcial y con su propia declaración de ignorancia. El punto a dilucidar es entonces qué tipo de conocimiento prioritario se pide de tal definición. La interpretación que presentan estos autores establece una diferencia entre un conocimiento que permite juzgar en general qué cosas poseen una cualidad X, y uno que va a dejar abierta la posibilidad del error en ese juicio; no se tratará de un juicio siempre falso –dicen–, sino de uno falible. Para demostrarlo, toman el ejemplo del conocimiento de la vista y de la visión del pasaje 189e-190a del *Laques*; el conocimiento del que se habla allí es el que posee un especialista en la vista –señalan–, no el que tendrá, por ejemplo, un paciente que se hace tratar repetidamente de sus problemas oftalmológicos, pues, si bien este último se vuelve efectivamente alguien capaz de comprender qué debe hacer para mejorar su visión o para evitar ciertos problemas relativos a la vista, su juicio no tendrá el mismo estatus de confiabilidad que el de un especialista en la vista; producto de experiencias repetidas y de contactos asiduos con los especialistas, sus conocimientos "no lo califican como oftalmólogo".[18] Puede decirse otro tanto del pasaje 71a-b de *Menón*, acerca de la inaplicabilidad del principio de prioridad epistémica de la definición tal como se lo entiende tradicionalmente. En dicho pasaje, Sócrates dice que alguien que no conoce a Menón no podrá saber si es bello ni dar cualquier otra característica de él. En principio, bien podría pensarse en un caso de prioridad de

17 Kahn, C., *op. cit.*, pp. 45 ss.
18 Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 50.

la definición de Menón; y precisamente éste es el punto, pues, como señalan T. Brickhouse y N. Smith, no se trata de la definición de la cualidad a aplicar al sujeto Menón (pues la F-dad es aquí la belleza), sino de conocer el sujeto mismo del que se va a predicar tal cualidad. Evidentemente, el planteo no es igual. La consecuencia que se desprendería de esos y otros pasajes analizados por estos autores –pasajes tradicionalmente propuestos como ejemplos de la prioridad epistémica de la definición–[19] es que Sócrates no exige tal prioridad; lo que hay, en cambio, es una prioridad metodológica, "un principio procedimental (*Procedural principle*) que afirma el lugar fundamental de la definición en las investigaciones morales".[20] Las repetidas ocasiones en que Sócrates emprende la búsqueda de una definición en estos diálogos ayudan a una cierta profundización del conocimiento, a una "claridad" en el asunto. Sin embargo, hay siempre otros aspectos que quedan oscuros, como es el caso de *por qué* la propiedad es lo que es y se aplica o *cómo* es lo que es. De modo que,

> [d]ado el testimonio de los diálogos tempranos de Platón, Sócrates es simplemente favorable a veces a discutir lo que hemos llamado cuestiones subsidiarias[21] sobre la virtud antes de establecer lo que es la naturaleza de la virtud. Pero desde el final del libro I de la *República*, podemos estar seguros de que no es éste el modo en que le gusta hacer las cosas. Siempre preferirá, como nos dice su principio de la prioridad de la definición en la investigación, discutir primero las cosas

[19] *Hipias Mayor*, 304d-e, *Eutifrón*, 4e-5d, 6e, *Lisis*, 223b, *Protágoras*, 312c.

[20] Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 55.

[21] Es decir, cuestiones relativas a otras cosas sobre el tema o ejemplos pertinentes de él (Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 56).

primeras, y por lo tanto ir a la clase de conocimiento que trae la sabiduría. Es por esto que encontramos a Sócrates muy a menudo desviando las discusiones de otro problema a la cuestión de las definiciones: si sólo pudiera responder *estas* preguntas, está convencido, sería capaz de responder con autoridad muchas otras cuestiones morales.[22]

La idea es entonces que la prioridad de la definición se circunscribe a un determinado tipo de conocimiento que habilita al juicio infalible, a la apreciación necesariamente correcta y al consejo del sabio, pero que Sócrates se sirve y permite también otro tipo de conocimiento que, si bien no hace sabio a quien lo posee, es operativo; se trata del conocimiento proveniente de un saber adivinatorio, de un ejercicio elénctico[23] o simplemente de la experiencia cotidiana.[24] En rigor, es efectivamente cierto que Sócrates tolera y él mismo a veces propone un conocimiento que no tiene en cuenta la esencia de lo buscado; pues si no lo hiciera, correría el riesgo de caer en una trampa similar a la paradoja de Menón (*Menón*, 80d), según la cual toda posibilidad de conocimiento queda clausurada al no conocer lo que se investiga –razón por la cual se lo investiga–, pues no será posible identificar el conocimiento buscado, incluso si lo tenemos frente a los ojos, precisamente porque no se lo conoce. Aquí Sócrates confía en que –retomando palabras de Protágoras en *Protágoras*, 322d, 324c-5c–, tratándose de la virtud, todo hombre tiene algún conocimiento al respecto, o no viviría en sociedad.[25]

22 Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 59.
23 Sobre la significación de este saber, véase *infra*, "Cuestión de método".
24 Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 60.
25 Aunque acordamos este punto con los críticos mencionados, no los seguimos en negar la relevancia que señalan entre la prioridad epis-

Nos parece que la prioridad procedimental que sostienen T. Brickhouse y N. Smith supone también, de alguna manera, la prioridad epistémica de la definición que no aceptan del todo, pues cualquier procedimiento metodológico que pretenda eficacia supone y se apoya en un marco epistemológico; para expresarlo claramente: ¿cómo pretender que un método será efectivo, sin presuponer y privilegiar en el procedimiento lo que se considera de mayor importancia epistémica? Nos parece, en cambio, que la definición goza aquí de lo que podríamos llamar una prioridad epistémica *ideal*, en el sentido de que, si bien Sócrates le reconoce prioridad, debe aceptar al mismo tiempo la imposibilidad de llegar concretamente a ella. El filósofo es consciente de que debe resignarse a un conocimiento parcial y aproximativo de la definición, y acepta un *deúteros ploûs* que, por oposición a lo anteriormente dicho, es una prioridad epistémica *real*. Ésta reconoce que un saber de la definición se impone, pero se conforma con abordar parcialmente las definiciones que requieren esencialmente y de manera periódica ser sometidas a una prueba refutatoria (*élenkhos*) para adquirir cierta firmeza, que nunca deja de ser provisoria. En cierta forma, la prioridad epistémica de la definición es entonces parcial en la realidad.

Antes de entrar en la especificidad de cada uno de los dos diálogos, detengámonos todavía un momento en la naturaleza de la definición buscada. Platón no utiliza aquí el término con el que Aristóteles hablará de definición, *horismós*, aunque utiliza el verbo *horízesthai* en *Laques*, 194c. Sin embargo, está bien presente la idea de que la definición debe

témica de la definición, en nombre de una prioridad procedimental, pues no vemos cómo, aceptando precisamente que uno solo es el tipo de conocimiento que lleva a la sabiduría y que habilita al juicio infalible, la prioridad siga siendo sólo metodológica. En todo caso digamos que, a nuestro entender, la prioridad procedimental se sigue –y no puede nunca aislarse– de una epistémica.

contener aquello necesario y suficiente para comprender lo que se quiere definir. Veamos un ejemplo: la primera definición de valentía que da Laques (190e-191e) proporciona una condición necesaria (la firmeza), pero no suficiente para considerar que se trata realmente de una definición. Menciona una característica que forma parte de la definición, pero que es de una gran generalidad; no comprende aquello que hace que la valentía sea lo que es y no otra cosa; falta una especificidad. Sócrates completa esta definición agregándole una restricción: la sensatez (192c). Incluso si no se trata de una definición satisfactoria, queda en evidencia que la definición debe comprender la inclusión de X en la clase que posteriormente Aristóteles llamará su género. De ahí el pedido que encontramos en tres pasajes. En 190c, "primero veamos si somos capaces para conocer alguna de sus partes, y para nosotros, como es verosímil, el análisis será más fácil": hay que especificar en un primer momento la clase de pertenencia, para señalar luego la especificidad. El segundo caso está en 198a, donde se habla de varias virtudes particulares como pertenecientes a un mismo género: "más allá de la valentía, yo llamo virtud a la moderación y a la justicia y a las demás cosas similares"; la idea se repite en 199e. Al llegar al *Menón*, la condición es la misma: todas las virtudes tienen "una misma única forma", como las abejas se dicen tales por compartir su clase, más allá de sus diferencias individuales (72b-e); la justicia es *una* virtud (73e) entre las demás, etc. Con esto viene la insistencia en la unidad que debe poner en evidencia la definición: la esencia es una y siempre la misma. Sócrates no se desentiende del aspecto nominal del problema, pues la unidad ontológica de lo definido se refleja también en la unidad del nombre que toma (74d-e).[26]

[26] Las particularidades de la definición en el *Menón* son más com-

Tal vez sea demasiado arriesgado decir que Platón mismo concibió –como se ha sostenido– que estos dos diálogos, junto con el *Eutifrón*, debían ser leídos conjuntamente, a la manera de una introducción general al problema de la definición y al tipo de prioridad que tiene en la búsqueda de una esencia.[27] Pero es indudable que entre el *Laques* y el *Menón* en este punto hay una total continuidad y un avance acumulativo en la calidad de la búsqueda de la definición. Las particularidades diferenciales de cada uno, ya sean temáticas o formales, son también netas y serán señaladas en cada una de las secciones introductorias que les corresponden. Sin embargo, estas líneas de encuentro entre *Laques* y *Menón* son fundamentales para comprenderlos también en sus diferencias. Entre ambos, el *Protágoras* nos parece formar un verdadero puente filosófico: el *Laques* abre la pregunta por la naturaleza de la valentía como una parte de la virtud, y el *Menón*, por la búsqueda de la virtud en tanto tal y su enseñabilidad. En el *Protágoras*, a nuestro entender a medio camino entre uno y otro, se reconocen las diferentes partes de la virtud, exponiendo la dificultad que existe en

---

pletas que en las formulaciones precedentes, y los tipos de definición que allí se encuentran son tres (Kahn, C., *op. cit.*, p. 177): 1. En el ejemplo de la figura, caracterizada como aquello que viene siempre acompañado por el color, la definición señala una cualidad o atributo diferencial de lo que se define; pero ella resulta incompleta, pues no tiene en cuenta la esencia de la figura (75b), ni dice en qué clase queda incluida. 2. El segundo tipo de definición, según la cual el color es "una emanación de figuras, proporcionada al ojo y perceptible" (76c-e), para Menón resulta satisfactoria, y de hecho lo es al situar lo definido en la clase o género adecuado, pero para Sócrates no lo es, pues sólo aceptando una teoría particular (la de Empédocles) la definición cobra sentido. 3. La definición que Sócrates acepta en 76a ("la figura es el límite de un sólido"), es correcta porque ubica la figura en el contexto del conocimiento geométrico, luego la relaciona con los cuerpos tridimensionales y dice en qué se diferencia dentro de él. Supone, evidentemente, un conocimiento de la figura.

27 Es la opinión de C. Kahn, *op. cit.*, p. 170.

demostrar que la valentía es, igual que las demás virtudes, conocimiento; y en su cuestionamiento sobre la relación que guardan entre sí las diferentes virtudes particulares para lograr su unidad, adelanta el contenido del *Menón*. En los tres casos, además, y en la medida en que la pregunta de fondo es si la virtud es conocimiento, la investigación está acompañada por el cuestionamiento sobre su aprendizaje y su enseñabilidad.

Cuestión de método

En los últimos años ha habido una reconsideración y numerosos debates acerca de la figura del Sócrates histórico, del Sócrates de los diálogos tempranos de Platón y de un Sócrates totalmente ficcional, creado por Platón y depositario de un pensamiento que en verdad perteneció completamente a este último.[28] Discutir la cuestión de si es posible delinear un Sócrates histórico y separado de los elementos ficcionales con los que Platón lo mezcla sobrepasa los objetivos y posibilidades de este trabajo; pero digamos al menos que nos filiamos a quienes sostienen que no es posible reconstruir la filosofía de un "Sócrates" despegado de los contextos ficcionales de los diálogos de Platón. La pretensión de llegar a delinear objetivamente a Sócrates tal como fue en la realidad, de determinar sus intenciones al desarrollar tal o cual tema, o pronunciarnos acerca de hasta qué punto suscribió lo que Platón le atribuye, corresponde a un para-

[28] Al respecto puede verse: Vlastos, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca-N. York, Cornell University Press (especialmente "Socrates personalia in the Platonis Corpus", p. 251-3), y Kahn, C., *op. cit.* (especialmente cap. 2, "The interpretation of Plato", pp. 36-70, y cap. 3, "Socrates", pp. 71-100).

digma que ya no es el nuestro. Consideraremos aquí entonces que "Sócrates" es en realidad y siempre una ficción de Platón. Hablaremos de él considerándolo el personaje y no el filósofo tal como pudo ser históricamente, pues las fuentes no permiten otra cosa. Para nosotros, Sócrates es aquí ni más ni menos que la figura que de él se ha hecho en los diálogos de Platón.

Ahora bien, este personaje que ha ido modelándose a lo largo de la obra de Platón, especialmente en lo que se considera la producción de juventud de este último,[29] hace avanzar la argumentación filosófica con ciertos mecanismos que parecen formar el núcleo de un método: el método socrático. G. Vlastos ha observado que Sócrates mismo nunca ha hablado de un "método".[30] Sin embargo, un cierto camino de investigación existe, y con mayores o menores variaciones se aplica en los diferentes diálogos. Este método es llamado "elénctico" o "refutativo", y consiste en lograr que el interlocutor haga su propia elaboración o descubrimiento conceptual, pasando por un primer momento de confusión en el cual se examinan y pierden los preconceptos en los que se creía sin tener fundamentos sólidos. Los términos *élenkho* y *élenkhos*,[31] verbo y sustantivo respectivamente, se traducen a menudo por "refutar" y "refutación", aunque puede también significar simplemente "examen". La práctica de

[29] Sobre la datación de las obras de Platón, ver Platón, *Diálogos*, introducción de Lledó, E. (1993), Madrid, Gredos; Guthrie, W. K. C. (1990, reed.). Ver también Introducción a Platón, *República*, Divenosa, M.-Mársico, C. (2005), Buenos Aires, Losada.

[30] Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 27-8.

[31] Originariamente, estos términos aludían a la vergüenza sentida por alguien en una situación, por una falta cometida. A partir del uso de este *élenkhos* que Platón pone en escena, el término adquiere un tinte cada vez más técnico, pues el proceso que el personaje Sócrates pone en marcha para desembarazar a su interlocutor de sus prejuicios va delineando pasos precisos a seguir.

Sócrates consistió en *elénkhein*, no menos que en *exetázein* ("examinar"), *zeteîn* ("investigar"), *erotân* ("preguntar"), *skopeîn* ("analizar"), etc., es decir toda una serie de actividades tendientes a promover la reflexión autónoma.[32] G. Vlastos ha dicho que su forma de interrogar corresponde a "la regla 'di lo que crees'", pues el interés de la respuesta está pura y exclusivamente en la opinión personal de quien responde y no en lo que diga la multitud o lo que ha oído decir por parte de un tercero.[33] Sócrates tiene entonces como arma principal el cuestionamiento. En general, se trata de preguntas-guías, pues es claro que, aunque el filósofo se declara ignorante o confundido, está efectivamente en posesión de un cierto tipo de conocimiento que le permite discriminar el error de lo que puede ser aceptado como respuesta, al menos de manera provisoria. En esta perspectiva, la ironía desempeña un papel no menor, pues con ella logra posicionar a su interlocutor en un lugar que lo enfrenta primero a sus contradicciones y lo impulsa luego a tomar a cargo la investigación.[34] Poniendo este aspecto del método en la perspectiva de la

[32] Véase Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 5. Estos autores consideran que Sócrates "no se vio a sí mismo como utilizando una metodología específica", aunque su manera de cuestionar estaba íntimamente supeditada a sus propios objetivos filosóficos.

[33] Vlastos, G. (1991, "Elenchus and Mathematics", en *op. cit.*, p. 107-31), p. 113.

[34] En su "Socratic Irony", Vlastos, G. (*op. cit.*, pp. 21-44) diferencia dos tipos de ironía; para decirlo en pocas palabras, la "ironía simple" es aquella en la que lo dicho debe ser percibido por el interlocutor con un sentido contrario al de lo que se expresa directamente. Se trata del uso de ironía tal como la utilizamos en la vida corriente. Pero el crítico señala un tipo de "ironía compleja", cuya paternidad sería precisamente de Sócrates, en la cual lo que se dice debe tomarse de manera literal en un aspecto y de manera opuesta en otro: "En la ironía 'simple' lo que se dice simplemente no es lo que se quiere significar: tomado en su sentido ordinario, de comprensión común, la declaración es simplemente falsa. En la ironía 'compleja' lo que se dice es y no es lo que se quiere significar: se entiende que su contenido de superficie es verdadero en un sentido, y falso en otro" (p. 31).

prioridad epistémica *real* de la definición, de la que hablamos en nuestro apartado precedente, se comprende mejor nuestra interpretación acerca de que la repetida aplicación elénctica lleva tanto a Sócrates como a sus interlocutores a obtener un número importante de verificaciones, con considerable seguridad –aunque nunca con absoluta certeza– de que lo buscado posee tales y tales características.

En los diálogos que analizamos los elementos de este "método socrático" están bien marcados. El *Laques*, además de los momentos en que Sócrates guía con sus preguntas, Lisímaco propone una modalidad de discusión que parece haber sido corriente en los debates de la época: les pide a Laques y a Nicias que "digan y analicen juntamente con Sócrates, dando y aceptando un argumento el uno del otro" (187d). La expresión (*didóntes te kaì dekhómenoi lógon par'allélon*) aparece también en *Protágoras*, 336c y connota un tipo de discusión pautada y en la que se respeten los tiempos de preguntar y responder por parte de cada interlocutor. Esta modalidad pertenece a la misma clase de requisito retórico de no excederse en respuestas o discursos sumamente largos (*makroì lógoi*) o muy pequeños (*brakhylogíai*), que Sócrates ha denunciado en repetidas ocasiones.[35] Aparece también una referencia muy elocuente por parte de Nicias, cuando señala a Lisímaco que el hombre que conoce a Sócrates –como él mismo– sabe que, aunque el filósofo comience a hablar de un tema cualquiera, en un determinado momento terminará indagando a su interlocutor sobre sí mismo, sobre cómo vive y cómo ha vivido, "y una vez que haya caído, Sócrates no lo soltará antes de que evalúe bien y noblemente todo eso" (188a). A Sócrates no le interesa hablar de otros ni de temas ajenos al contexto de discusión,

[35] Pueden verse ejemplos claros en *Protágoras*, 329b, 355b.

sino de sus interlocutores mismos y de sus ideas. Nicias agrega que hay un beneficio en tal revisión, que no hay nada vergonzoso en hablar de las cosas innobles que se han realizado o que se realizan en la vida, pues una revisión tal redundará en beneficios futuros. La afirmación recuerda la necesidad –denunciada regularmente por Sócrates– de una vida examinada.[36] El método se completa con las palabras de Laques, que prescribe la coherencia –denominada por él armonía– entre los actos y las palabras (188c-e). Como los discursos por sí solos y basados en la lógica de lo verosímil son condición necesaria, pero no suficiente, para una buena acción, Laques vuelve sobre la importancia de examinar la propia vida.[37]

En el caso del *Menón*, como veremos, Sócrates pone en escena un detallado mecanismo para despertar el conocimiento en su interlocutor. Se trata en este caso de una metodología muy precisa y centrada en un conocimiento ya poseído por

36 En *Apología de Sócrates*, 38a, por ejemplo: "digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído hablar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para un hombre" (trad. esp. de J. Calonge, Madrid, Gredos, 1990). Dorion, L.-A. considera que el tipo de discusión que se presente es fruto del "método dialéctico" que Sócrates gusta utilizar (*op. cit.*, p. 34). Nos parece que hablar de "dialéctica socrática" es correr un riesgo de confundir aún más la figura de Sócrates con la de Platón, ya que en el caso de este último el término "dialéctica" tiene una significación muy técnica –y, por lo demás, muy difícil de identificar como un método simple–, y aplicarla al tipo de diálogo socrático, sin querer por tanto connotar otros elementos metodológicos más específicos, es equívoco.

37 Este punto marca una diferencia sustancial con lo que privilegiarán aparentemente los sofistas, en una línea de argumentación erística y fundada en la apariencia de un argumento verosímil, más que en la búsqueda de un argumento verdadero. Al respecto puede verse Guthrie, W. K. C. (1971), *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, especialmente pp. 187 ss., donde se trata sobre el valor de *eikós*, "lo que puede esperarse", "algo natural", "probable", así como "lo verosímil", "lo posible", entre los sofistas y los oradores de la época clásica.

quien aprende. En sus líneas generales, el comportamiento de Sócrates no difiere de lo que acabamos de describir. Desarrollaremos más tarde, al tratar el diálogo, los puntos específicos relativos al valor de las preguntas, del error, de las reformulaciones, de la percepción del propio error, que tienen un lugar fundamental en el avance del conocimiento en el contexto de la doctrina de la reminiscencia. Pero digamos aquí que hay adicionalmente una denuncia, por parte de Menón, de la capacidad de Sócrates para confundir a su interlocutor (*Menón*, 80a-b). El punto, que en principio puede sonar anecdótico y risible, señala un aspecto importante del "método". Como en el caso del *Laques*, es cuestión de la fama de Sócrates e indicador de la molestia que genera en sus interlocutores, pues viene a perturbar la sensación de tanquilidad que da el aparente conocer. Sócrates entorpece (*narkâi*), confunde (*aporeî*) a quien habla con él –dice Menón–, pues su forma de interpelación imposibilita pensar y hablar (el personaje tiene "entorpecidas el alma y la boca", 80b). Dos puntos relevantes al respecto: el primero es la necesidad de Sócrates de aclarar que, si él confunde a otro, es porque está confundido él mismo (80c-d). Esta honestidad moral parece querer salvaguardarlo de quedar asimilado a los expertos del lenguaje de la época –especialmente los practicantes de la erística–. Y, en segundo lugar, que tal confusión, lejos de resultar perjudicial para quien la padece, es la única manera en que un hombre puede avanzar en el conocimiento (84b). La confusión misma es un motor, como se ve en la prueba del conocimiento a la que se somete el criado de Menón. Es un momento fundamental del proceso de conocimiento, pues con la sensación o la creencia de que ya se posee el conocimiento, nadie deseará querer saber.[38]

[38] Una interpretación que ve en el método elénctico un movimiento eminentemente negativo puede verse en Brickhouse, T. - Smith, N., *op. cit.*, pp. 4-5.

La presente traducción

El presente trabajo ha sido guiado por el objetivo de reunir dos obras en las que se reencuentran problemáticas filosóficas sustanciales a los diálogos socráticos. Marcar los puntos comunes, pero también las diferencias, intentar delinear los caminos que ha tomado la construcción temprana de un pensamiento filosófico tan rico como el de Platón y proponer interpretaciones de la lógica de su evolución, tal ha sido la voluntad que quiso materializarse aquí. En este intento el lector encontrará entonces una interpretación forjada en el esfuerzo de abrir puntos problemáticos de ambos diálogos, retomar lecturas actuales y debates que se mantienen vivos sobre ambos diálogos en nuestros días y proponer evaluaciones de aquéllos.

El estilo que se ha intentado lograr corresponde –en el mismo espíritu que la colección a la que pertenece este volumen– a la intención de brindarle al lector una lectura que, en la medida de lo posible, siga de cerca el texto griego, y que le permita a alguien no necesariamente especializado en este tipo de textos clásicos aprehender la importancia de las líneas por las que avanza el discurso, no sólo en el contexto de la filosofía clásica, sino particularmente en el del pensamiento de Platón. Además de la Introducción general que señala algunos de los hilos que enlazan *Laques* y *Menón*, en las introducciones que corresponden particularmente a cada uno de los diálogos y en sus notas hemos provisto al lector de lo que entendemos como información elemental, para que las cuestiones internas a cada uno y las relacionadas con otras obras –sean ellas de Platón o no– queden expuestas en su verdadera dimensión.

Tanto la traducción de *Laques* como la de *Menón* siguen en primer lugar la edición de J. Burnet, y toda vez que se

apartan de ésta, el lector será avisado en notas. Las renovadas traducciones anotadas que publicó la editorial Flammarion, realizadas respectivamente por el profesor Louis-André Dorion y por la profesora Monique Canto-Sperber, han sido obras de consulta frecuente, debido a que actualizaron y ampliaron considerablemente las lecturas de ambas obras. Si bien no han sido siempre seguidos en este trabajo, el comentario al *Laques* de W. Schmid y el de J. Klein al *Menón* intervinieron necesariamente como voces ya clásicas expedidas sobre estas obras.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento sincero a Marcelo Boeri, por su atenta lectura y las valiosísimas sugerencias que amistosamente ha hecho a los manuscritos, y un reconocimiento especial a Pablo Ingberg, por su gran paciencia y su profesionalidad. Toda interpretación o traducción inadecuada que pudiera encontrarse aquí –huelga decirlo– me pertenece. Para concluir, si en este trabajo encontrara lugar un homenaje personal, quisiera dedicarlo a la virtud de mis padres.

MARISA DIVENOSA

Ediciones, traducciones o comentarios de *Laques* (por nombre de autor y/o editor)

ALLEN, R. E. (1996): Plato, *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, New Haven-London, Yale University Press.

BURNET, I. (1963, 1903[1]): *Platonis Opera*, Tomus III, Oxford, Oxford Classical Texts.

CROISET, A. (1956[4]): Platon, *Lachès*, en *Oeuvres Complètes*, T. II, Paris, Les Belles Lettres.

DORION, L.-A. (1997): Platon, *Lachès - Euthyphron*, Introductions et traductions inédites, Paris, Flammarion.

GARCÍA GUAL, C. (1990): Platón, *Diálogos*, Vol. I: *Laques*, Madrid, Gredos.

NICHOLS, J. (1987): Plato, *Laches*, in Pangle, T. L., *The Roots of Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 287-320.

TATHAM, M. T. (1966, 1888[1]): Plato, *Laches*, New York, S. Martin Press.

WATERFIELD, R. (2005): Plato, *Menon and other Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.

Ediciones, traducciones o comentarios de *Menón* (por nombre de autor y/o editor)

BARTLETT, R. (2004): Plato, *Protagoras and Meno*, translated, with notes and interpretative essays, Ithaca-London, Cornell University Press.

BURNET, I. (1963, 1903[1]): *Platonis Opera*, Tomus III, Oxford, Oxford Classical Texts.

Cazeaux, J. (1999): Platon, *Ménon*, Paris, Livre de Poche.
Croiset, A., avec la collaboration de Bodin, L., (1965[9], 1923): Platon, *Ménon*, dans *Oeuvres Complètes*, T. III 2ème Partie, Paris, Les Belles Lettres.
Canto-Sperber, M. (1993): Platon, *Ménon*, Traduction et Présentation, Paris, Flammarion.
Eggers Lan, C. (1983): *Fedón de Platón*, Buenos Aires, Eudeba.
Guthrie, W. K. C. (1956): Plato, *Protagoras and Meno*, London, Penguin Books.
Olivieri, F. (1999, reed.): Platón, *Diálogos*, vol. II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menon, Crátilo*, Madrid, Gredos.
Ruiz de Elvira, A. (1970): Platón, *Menón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
Waterfield, W. (2005): Plato, *Menon and other Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.

Ediciones, traducciones o comentarios de otras obras primarias relevantes

Brisson, L. (1992): Diogènes Laërce, *Vies et Doctrines des Philosophes illustres*, Paris, Livre de Poche.
——(2000, 1989[1]): Platon, *Phèdre*, Suivi de Derrida, J. (Seuil, 1972[1]), *La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion.
Brunet, P. (1931): Homère, *Odyssée*, Paris, Folio Classiques.
Calonge, J. (2000, reed.): Platón, *Gorgias*, Madrid, Planeta-DeAgostini.
—— (1990): Platón, *Apología de Sócrates - Critón - Eutifrón-Hipias Menor - Hipias Mayor*, Gredos, Madrid.
Calvo Martínez, T. (2000): Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos.

CHAMBRY, P. (1967): Jenofonte, *Memorables*, vol. III, Paris, Flammarion.

DIVENOSA, M.-MÁRSICO, C. (2005): Platón, *República*, Buenos Aires, Losada.

DIVENOSA, M. (2006): Platón, *Protágoras*, Buenos Aires, Losada.

GARCÍA GUAL, C. (1990): Platón, *Diálogos*, vol. I: *Protágoras*, Madrid, Gredos.

JULIÁ, V. (2004): Platón, *Banquete*, Buenos Aires, Losada.

TRICOT, J. (1995): Aristote, *Organon*, vol. VI: *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin.

Sobre la obra de Platón

BALANSARD, A. (2001), *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia.

BENSON, H. (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York-Oxford, Oxford University Press.

BRICKHOUSE, T.-SMITH, N. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press.

BURKERT, W. (1985), *Greek Religion*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

CANTO-SPERBER, M. (1993), "Les paradoxes de la vertu", en Demont, P. (ed.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Université de Picardie, pp. 88-9.

CARONE, G. (1997), "Virtud y Conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas", en *Méthexis* X, Sankt Augustin, pp. 129-37.

COLE, T. (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.

COOPER, J. (1998), *Reason and Emotion*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

DODDS, E. (1994), *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de M. Araujo, Madrid, Alianza.

FREDE, M. (1988), "Being and Becoming in Plato", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, Oxford, Oxford Classical Press.

FRIEDLÄNDER, P. (1964), *Plato*, vol. 2, New York, Bollingen Foundation.

GAGARIN, M.-GEUSS, R.-SKINNER, Q. (eds., 1995), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOLDSCHMIDT, V. (1971), *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF.

GÓMEZ-LOBO, A. (1998), *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

GUTHRIE, W. K. C. (1990-1; 1969, 1975), *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, trad. esp. de J. Rodríguez Feo, y vol. IV, trad. esp. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos.

IRWIN, T.-NUSSBAUM, M. (1993), *Virtue, Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, *Apeiron* XXVI, Alberta.

IRWIN, T. (1995), *Plato's Ethics*, New York-Oxford, Oxford University Press.

JAEGER, W. (1986[2]), *Paideia: The ideals of Greek Culture*, Oxford, Oxford University Press.

JEANMARIE, H. (1945), "Le substantif HOSIA et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux", en *Revue des Études Grecques*, vol. 58, Paris, pp. 66-89.

KAHN, C. (1998, 1996[1]), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.

KERFERD, G. (1953), "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue", in *Journal of the Hellenic Studies* 73, London, pp. 42-5.

—— (1981), *Le mouvement Sophistique*, Paris, Vrin.

Nehamas, A. (1999), *Virtue of Authenticity*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

Nightingale, A. (1995), *Genres in Dialogue. Plato and the construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. esp. de A. Ballesteros, Madrid, Visor.

O'Brien, M. (1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapell Hill, University of North Carolina Press.

Penner, T. (1973), "The Unity of the Virtue", in *Philosophical Review* 82, Ithaca-New York, pp. 35-68.

Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press.

Romeyer Dherbey, G. (dir.) - Gourinat, J.-B. (ed.) (2001), *Socrates et les Socratiques*, Paris, Vrin.

Santas, G. (1993), "Socratic Goods and Socratic Happiness", in Irwin, T.-Nussbaum, M. (comps.), *Virtue, Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos, Apeiron* XXVI, Alberta.

Sidgwock, H. (1981[7], 1907), *The Methods of Ethics*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.

Scott, G. A. (2002), *Does Socrates have a Method?*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

Stokes, M. C. (1986), *Plato's Socratic Conversations*, London, The Athlone Press.

Vlastos, G. (1971), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, New York, Garden City.

—— (1973), *Platonic Studies*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

——(1983), "The Socratic Elenchus", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, Oxford, pp. 27-58.
—— (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press.

Sobre *Laques*

DENT, N. J. (1981), "The Value of Courage", in *Philosophy* 56, Los Ángeles, pp. 575-77.
DEVEREUX, D. T. (1977), "Courage and wisdom in Plato's *Laches*", in *Journal of History of Philosophy* XV, Baltimore, pp. 129-41.
—— (1992), "The unity of the virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*", in *Philosophical Review* 101, Ithaca (New York), pp. 765-89.
KAHN, C. (1986), "Plato's methodology in the *Laches*", dans *Revue Internationale de Philosophie* 40, Paris, pp. 7-21.
O'BRIEN, M. (1971), "The Unity of *Laches*", in Anton, J.-Kustas, G. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 1, Albany, State University of New York Press, pp. 303-15.
SANTAS, G. (1971), "Socrates at work on virtue and Knowledge in Plato's *Laches*", in Vlastos, G., *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, New York, Garden City, pp. 177-208 (publicado anteriormente en *Review of Metaphysics* 22, Washington, 1969), pp. 433-60.
SCHMID, W. (1992), *On Manly Courage: A Study of Plato's* Laches, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press.
UMPHREY, S. (1976), "Plato's *Laches* on Courage", in *Apeiron* 10, Alberta, pp. 14-22.
VLASTOS, G. (1973), "The Argument in *Laches* 197e ff.", in

Platonic Studies, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, pp. 266-9.
—— (1994), "The *Protagoras* and the *Laches*", in *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sobre *Menón*

BARNES, J. (1991), "Enseigner la vertu?", dans *Revue Philosophique* 4, Paris, pp. 571-89.

BEDU-ADDO, J. T. (1986), "Sense-experience and Recollection in Plato's *Meno*", in *American Journal of Philology* 104, Baltimore, pp. 228-48.

BENSON, H. (1990), "Meno, the slave-boy and the elenchus", in *Phronesis* 35.2, Leiden, pp. 128-58.

BLUCK, R. S. (1961), "Plato's *Meno*", en *Phronesis* 6.2, Leiden, pp. 94-101.

DEVEREUX, D. T. (1978), "Nature and Teaching in Plato's *Meno*", in *Phronesis* 23.2, Leiden, pp. 118-26.

FINE, G. (1992), "Inquiey on the *Meno*", in *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRANKLIN, L. (2001), "The Structure of Dialectic in the *Meno*", in *Phronesis* 46.4, Leiden, pp. 413-39.

HOERBER, R. G. (1960), "Plato's *Meno*", in *Phronesis* 5.1, Leiden, pp. 78-102.

KLEIN, J. (1989, 1965[1]), *A Commentary on Plato's* Meno, Chicago-London, University of Chicago Press.

NEHAMAS, A. (1985), "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, Oxford, pp. 1-30.

SCOTT, D. (1999), "Platonic Recollection", in Fine, G. (ed.), *Plato*, vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 93-124.

VLASTOS, G. (1991), "Elenchus and Mathematics", in *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press, pp. 107-131.
WILLIAMS, T. (2002), "Two Aspects of Platonic Recollection", in *Apeiron* 35, Alberta, pp. 131-52.

LAQUES*

* Esta obra lleva los subtítulos *perì andreías* (Sobre la valentía) y *maieutikós* (mayéutica), que pertenecen probablemente al ordenamiento del gramático alejandrino Trasilo (siglo I d.C.); forma parte de su quinta tetralogía (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, III.59). El primer subtítulo, que habría intentado relevar el tema principal de la obra, ha marcado en este caso la historia de la interpretación del *Laques*; en verdad, el problema de la valentía compite aquí con el de la educación, que toma cuerpo con exclusividad en la primera mitad del diálogo. La clasificación de esta obra como "mayéutica" no es autoevidente, ya que por los temas que incluye podría igualmente subtitularse "ética" (*ethikós*) o "refutativa" (*anatreptikós*) –véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 136, n. 2–. Sin embargo, el adjetivo bien podría responder a la voluntad de rescatar los rasgos eminentemente socráticos que presenta.

Introducción

1. *Laques* y sus fechas

Aunque nuestra propuesta de lectura focaliza la relación entre el *Laques* y el *Menón*, el *Laques* es un diálogo que evoca varias otras obras de Platón. Respecto de la naturaleza de la definición buscada, se acerca a la mayoría de los escritos tempranos; en cuanto al tema de las virtudes y, en especial, al de la valentía, se hermana con el *Protágoras* y con la *República* (especialmente con el libro IV); y también permanece en el horizonte del *Eutifrón* o del *Cármides* o el libro I de la *República*, en la medida en que en ellos se busca la definición de una sola virtud. Pero, como se ve, todos ellos lo mantienen entre las obras de juventud de Platón. He aquí prácticamente el único punto sobre el cual los críticos están de acuerdo respecto de su datación, pues en cuanto al lugar que tiene dentro de las obras tempranas el desacuerdo ha sido histórico, al punto que se lo ha llegado a considerar el primero de los diálogos.[1] La mayor parte de los argumentos que se oponen a esta interpretación parten del análisis del pasaje 193c. Allí, hablando de las cualidades de alguien valiente, Sócrates propone el ejemplo de quienes bajan a un pozo de agua sin tener el conocimiento técnico que de-

[1] Dieterle, R. (1966) y Gauss, H. (1952-61), citados por Guthrie, W. K. C. (1990-1, reed.), vol. IV, p. 127.

berían, y pregunta si son considerados valientes por ello; la respuesta es aparentemente positiva. El mismo ejemplo aparece también en *Protágoras*, 350a, pero en este caso los mismos hombres son considerados locos, pues hacen algo que los expone a un peligro que ni siquiera conocen. El hecho de llegar a conclusiones opuestas a partir de la misma situación analizada ha llevado a los críticos a pensar que el *Laques* fue escrito con posterioridad al *Protágoras*, y que Platón entre tanto habría cambiado su opinión acerca de lo que es una acción virtuosa. En opinión de Louis-André Dorion, que sostiene esta interpretación, Platón se habría dado cuenta, con posterioridad al *Protágoras*, de que hace falta poseer un conocimiento ético, y no sólo técnico, que permita realizar una buena evaluación de la acción más apropiada.[2] Adicionalmente, en *Laques* 194c-5a aparece otro argumento que se lee en *Protágoras*, 360d. En ambos pasajes se sostiene la definición de valentía como un cierto saber acerca de las cosas terribles y de las que merecen confianza. En *Laques*, la definición –propuesta por Nicias– resulta insatisfactoria a causa de su incompletud; en el *Protágoras*, en cambio, Sócrates queda satisfecho con ella. Como el caso anterior, esta diferencia ha sido interpretada como un mayor desarrollo filosófico de Platón en el *Laques* respecto del *Protágoras*.

Pero las razones para no ser persuadidos por este argumento son múltiples. No es difícil pensar –como se ha hecho respecto de la datación general de los diálogos de Platón– que en la producción del filósofo ha habido un camino que fue de lo particular y múltiple a lo general; en el caso de la indagación sobre la virtud, esto determinaría sin grandes problemas que los primeros diálogos se han centrado en las

[2] Dorion, L.-A., en la Introducción a su *op. cit.*, p. 24 y n. 142, pp. 159-60.

diferentes vitudes particulares –de manera que en el *Eutifrón* se tematiza la piedad, en el *Cármides*, la sensatez o sabiduría, en el *Laques*, la valentía–, y al llegar al *Protágoras* se aborda la definición de la virtud en su unidad, aun reconociendo que está compuesta por la sabiduría, la moderación, la justicia, la piedad y la valentía (330a-b); de este modo, el *Protágoras* es posterior al *Laques*. Por otro lado, la diferencia de respuesta y de ponderación de argumentos que tiene lugar entre ellos se explica más sencillamente como un cambio de la perspectiva contextual en la que cada argumento se da. Después de todo, *Laques* no deja de ser un diálogo aporético, donde no se llega a definir la valentía de manera definitiva.[3] En este sentido, seguimos aquí a W. K. C. Guthrie, para quien el *Laques*, por su "simplicidad filosófica", es una obra anterior al *Eutifrón*,[4] así como lo es respecto del *Protágoras*.

En cuanto a la fecha dramática del diálogo, de acuerdo con los comentarios hechos por Laques en los pasajes 181b y 188e ss., debe situarse después de la batalla de Delión, dado que el personaje da testimonio de la dignidad de la conducta de Sócrates y de sus acciones durante esa lucha; esto indica un momento posterior al año 424 a.C. Por otro lado, debe pensarse en un tiempo anterior a la batalla de Mantinea, en el 418 a.C.,[5] pues Laques morirá en ella. Por último, el modo en que el personaje Nicias es presentado aquí, como un hombre político y de lucha que goza de buena reputación,

[3] El concepto de "aporético" alude, en principio, a la característica del diálogo de no ser conclusivo respecto del tema que trata. Sin embargo, a nuestro entender esto no invalida que, aunque no se formule una definición final del concepto trabajado, haya de todos modos un avance en su caracterización, y esto no sólo implica un momento negativo de expurgación de errores de concepto y de prejuicios en el interlocutor de Sócrates, sino también una construcción, aunque parcial, del concepto; al respecto véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 14.

[4] Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 127.

[5] Tucídides, V.61.1 y 74.3.

confirmaría que la conversación pretende haber tenido lugar antes de la expedición griega a Sicilia, alrededor del año 413 a.C., de la que fue comandante y protagonista de su fracaso; sin embargo, Platón no se priva de hacerles un guiño a sus lectores acerca del carácter supersticioso de Nicias que se evidenciará en tal expedición (198d). La puesta en escena debe situarse entonces entre los cuatro años que van desde el 423 hasta el 419 a.C.

2. Los personajes del diálogo

Todos los personajes de este diálogo fueron hombres públicos de la época. En primer lugar, Sócrates, típico interlocutor que Platón hace protagonista de casi todas sus obras, aparece aquí como un hombre de alrededor de cuarenta y cinco años, de acciones nobles en la guerra e interesado en la educación. No muestra en absoluto una actitud de desvalorización hacia los sofistas, como Platón lo hará aparecer en otros diálogos, sino la de alguien que no se ha acercado a ellos simplemente a causa de su pobreza (186c). Por otro lado, Sócrates es aquí un personaje conocido por todos y que goza de una reputación ya probada.

Laques, el personaje del que toma nombre el diálogo, encarna el pensamiento contrario al de Nicias. Hombre de acción más que de teoría, ha sido un militar sin brillo particular, en contraste con su contrincante. Tucídides (III.86, 90 y 103) cuenta que estuvo a cargo de una flota en una pequeña expedición a Sicilia y a Magna Grecia alrededor del 427 a.C., y que habría sufrido un proceso por parte de Cleón. El personaje muestra admiración por la nobleza que ha podido comprobar en el comportamiento de Sócrates, pero declara no haber tenido mucho trato con él y, de he-

cho, no conoce su personalidad. Tucídides (IV.118 y V.20 y 24) indica también que, junto con Nicias, fue uno de los negociadores de la paz con Esparta, ganándose con ello la enemistad de Alcibíades. Como hemos dicho en el apartado precedente, se sabe que murió en el año 418 a.C., en la batalla de Mantinea.

Nicias es tal vez el más célebre de los personajes del diálogo. Fue un estratega nacido alrededor del año 470 a.C., y cuya hazaña más célebre fue haber estado al mando de la expedición a Sicilia, aunque ésta fracasó por causa de él. Profundo enemigo del demagogo Cleón, era un hombre rico, pero a la vez conocido por su moderación y por su posición favorable respecto de la paz con Esparta; de hecho, fue uno de los animadores del armisticio firmado en el año 423 a.C., que desembocó finalmente en el acuerdo de paz (421 a.C.) recordado con su nombre (Plutarco, *Nicias*, IX.9). Es conocida la anécdota que cuenta las críticas que Nicias había formulado contra la expedición a Sicilia, y la paradoja de haber sido uno de quienes estuvieron finalmente en su mando, junto con Alcibíades y Lámaco. En la expedición originariamente liderada por estos tres estrategas, Nicias se encontró pronto solo en Siracusa para defender los propósitos atenienses, pues Alcibíades debió regresar a Atenas al poco tiempo de haber llegado y Lámaco murió en la isla. Cuando en el año 413 a.C. Demóstenes llegó como refuerzo desde Atenas, la situación ya era irreversible. Nicias fue conocido también por su carácter supersticioso: aparentemente, incluso viéndose sitiado por las tropas enemigas en Sicilia, el estratega no había querido dejar la isla, y en el momento en que finalmente estuvo dispuesto a partir, a causa de un eclipse de luna y del consejo de los adivinos –según ellos, debía permanecer en el lugar durante veintisiete días más–, sus tropas ya no pudieron dejar Sicilia. La mayoría de

sus hombres murió y el resto fue hecho prisionero; el mismo Nicias fue asesinado en ese momento (Tucídides, VII.86 ss.). Cuando, en *Laques*, 198d-199a, se declara que es más importante que en la ciudad guíe un estratega que un adivino, hay sin duda una alusión irónica a aquel episodio de Sicilia. Recordemos, además, que ha escuchado el consejo de Sócrates al poner a su hijo Nicerato bajo la guía de Damón (190d), lo cual prueba una relación de confianza respecto de la sabiduría del filósofo y una valoración del cuidado de la educación.

En cuanto a Lisímaco, se trata de un anciano que ha sido amigo del padre de Sócrates, Sofronisco (181d), e hijo de Arístides, uno de los principales estrategas que enfrentaron a los persas; gozó de una reputación honorable. Al comienzo del diálogo, el personaje Lisímaco se queja, junto con Melesias, de no haber sido educado con todo cuidado por su padre, y declara que no quiere que sus hijos sufran la misma suerte. En este contexto, y aunque hacia 189c prefiere dejar el lugar de la discusión a Laques y a Nicias, interviene muy activamente, especialmente en la presentación del tema de la lucha y del problema de su aprendizaje, porque está verdaderamente preocupado por investigar su naturaleza y necesidad, para poder instruir a su hijo como es debido. Por lo demás, no hay otros datos relativos a su desempeño político.

Compañero en edad y en intenciones de Lisímaco es Melesias. Se trata también del hijo de un ateniense ilustre, Tucídides –no el historiador, sino el político–. En este contexto se muestra como un hombre preocupado por la educación de su hijo. Durante el régimen oligárquico de los Cuatrocientos, Melesias tuvo a cargo funciones militares (Tucídides, VIII.86.9). Es el personaje que tiene menos intervenciones en el diálogo, y las menos sustanciales.

Aunque no se trata de personajes presentes en forma directa en la conversación, se mencionan tres maestros o "sofistas"[6] que merecen ser brevemente caracterizados, pues cada uno de ellos representa un aspecto del saber. El primero es Damón, un maestro de armonía y música que evoca a Pericles, pues tanto Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 27.4-5) como Plutarco (*Vida de Pericles*, IV.1) testimonian que ha sido su maestro y consejero; Diógenes Laercio (II.19) lo hace también maestro de Sócrates, de quien parece haber tenido todo el respeto y la admiración (véase Platón, *República*, III.400b y IV.424c). Damón aparece en este contexto como un maestro de Nicias, junto con Pródico, el segundo sofista mencionado. Pródico de Ceos fue célebre por su interés y capacidad para utilizar apropiadamente los nombres. Sin duda, la filiación de estos dos intelectuales con Nicias, y su propia declaración de que es afecto a los sofistas (200b), lo ubican de una manera definida respecto de la intelectualidad de la época. Por último, el tercer maestro mencionado es Estesíleo (183c), un luchador que protagonizó el espectáculo que acaba de tener lugar cuando el diálogo comienza, y a quien Laques había conocido en peores circunstancias. Este personaje representa el aprendizaje del arte de la guerra, "la sofística en las cosas militares".[7]

3. Temática de la obra

Tradicionalmente se ha acordado que el tema del *Laques* es la valentía, y que es la investigación sobre esta virtud el punto central que lo ocupa. Sin embargo, en los últimos

6 Schmid, W. T., *op. cit.*, p. 19.
7 Schmid, W. T., *op. cit.*, p. 20.

años ha habido una tendencia a observar con mayor precisión que la interrogación sobre la valentía no aparece antes de que el diálogo promedie su extensión, hacia el pasaje 190d, y que, por lo tanto, decir que solamente la valentía es su tema es considerar la verdad a medias. El marco del cuestionamiento sobre la valentía es el poblema de la educación y del aprendizaje, y en el fondo, la pregunta acerca de cómo hace falta educar a los jóvenes. Esta tajante división entre los dos temas ha llevado incluso a cuestionar la unidad del diálogo.[8] Dada la tradición interpretativa de los testimonios, es difícil –incluso en caso de que tal unidad no exista– discriminar, por ejemplo, si Platón tuvo en mente ocuparse de los dos temas o si la valentía proveería sólo un ejemplo que facilita la comprensión de la importancia del aprendizaje de la técnica de la guerra.

Al respecto, L.-A. Dorion realiza un análisis de la cuestión de la unidad del diálogo y retoma tres vías de argumentación. La primera de ellas es la que considera que el diálogo entero está estructurado o articulado por el eje de tensión entre *érgon* y *lógos*. Mientras que Laques representa al primero, Nicias encarna el segundo. En opinión del crítico, esta oposición va incluso más allá de los personajes; se encuentra en el interior mismo de cada uno de ellos: mientras que Laques se dice hombre de acción y desconfiado de los argumentos, no los comprende y pretende que la valentía es una cuestión de acción y no de discursos. Sin embargo, él mismo es incapaz de mantener su firmeza durante la discusión, siendo que para él la firmeza es la esencia de la valentía. Por otro lado, Nicias presenta también en sí mismo la "tensión entre el *lógos* y el *érgon*"; y esto no sólo por cuestiones que pueden encontrarse en el Nicias histórico, orientado o sedu-

[8] Al respecto puede verse Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 65-8.

cido por un discurso que se dice racional, como el de Sócrates o incluso el de los sofistas, sino siguiendo a los adivinos en la práctica concreta. La tensión también puede verse en el personaje mismo, que en un primer momento dice estar dispuesto a reconocer lo que no sabe o a ser refutado, pero que en los hechos se rehúsa a admitir el fracaso (200a-b), de manera que en su comportamiento queda más dependiente del *érgon* que del *lógos*. Contrariamente, será el personaje Sócrates el que llegue a un justo equilibrio entre *lógos* y *érgon*, el único que logra una conciliación equilibrada de los dos aspectos. Pero no encontramos pruebas suficientes para reconocer la unidad del diálogo en tal eje *lógos-érgon*, pues además de éstos hay muchos otros elementos en tensión aquí: la capacidad de enseñar y la dificultad de encontrar maestros, lo que hace bien al alma y el riesgo de la enseñanza, la edad madura de quienes piden consejo, etc.[9]

La segunda solución propuesta sobre a la unidad del *Laques* es que se trata de una "introducción programática" a todas las obras de Platón. La explicación es tan osada como para afirmar que la primera parte del diálogo, que no encuentra semejanzas con ningún otro diálogo de juventud, sirve justamente como introducción a otros diálogos del grupo de juventud –concretamente, además del *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifrón*, el *Protágoras*, el *Menón*, el *Lisis* y el *Eutidemo*, centrados todos en cuestiones sobre la definición de la virtud, su unidad, su enseñabilidad, etc.–; de ahí que se hable de una introducción programática.[10] Se trata de un criterio exterior al diálogo mismo, porque tiene en la mira el contenido de las

9 La crítica de Dorion, L.-A. apunta en este pasaje al argumento esgrimido por O'Brien (1963), que propone este eje *lógos-érgon* como una guía de lectura del *Laques*, pero que pasa silenciosamente el problema de su unidad. Véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 65-8.

10 Véase Sprague, R. K. (1973) y Kahn, C., *op. cit.*

demás obras platónicas que se ocupan de la virtud o de las diferentes virtudes. En la medida en que el *Laques* se encarga larga y detalladamente de establecer los criterios que debería cumplir la investigación centrada en la búsqueda de una definición, es tomado por los intérpretes que se alinean en esta explicación como un texto que establece los parámetros que pondrán en práctica los demás diálogos socráticos. Los puntos establecidos aquí y dados por sentados en las demás obras posteriores serían entonces los siguientes:

a) Buscamos estudios y ejercicios que lleven a la virtud.
b) A fin de elegir los estudios apropiados, necesitamos el juicio de un experto en la disciplina considerada.
c) La disciplina está determinada por la finalidad de la educación, en ocasión de instalar la virtud en el alma del alumno.
d) Para estar en condiciones de instalar la virtud, hay que saber lo que ella es.
e) Y si sabemos lo que es, podemos decir lo que es.[11]

Los problemas de esta tesis no son pocos. En primer lugar, supone una cronología no necesariamente aceptada por todos los críticos, y que incluso –como hemos visto– en la actualidad ha sido puesta fuertemente en duda, acerca de que *Laques* es una de las primeras obras de Platón; este punto compromete también la cronología relativa entre *Laques* y *Protágoras*, y la manera en que debe interpretarse el concepto de virtud en cada uno de ellos. Además, no sólo supone tal prioridad histórica, sino también una previsión de las obras que Platón escribiría sobre la virtud y su problemática. Por otro lado, como argumenta L.-A. Dorion,[12]

[11] Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 69-70.
[12] *Ibid.*, pp. 68-71.

el hecho de que en el diálogo que introducimos haya una crítica al concepto de la virtud como conocimiento refuta su carácter introductorio y programático, pues en varios de los diálogos antes mencionados se discute nuevamente este concepto. En opinión de L.-A. Dorion, esta segunda solución tampoco llegaría entonces a responder satisfactoriamente al problema de la unidad del *Laques*.

Por último, el tercer argumento desplaza del centro del *Laques* el tema de la definición de la virtud, y toma en cuenta igualmente las tres partes principales en que se articula el diálogo: una primera que versa sobre la educación, sobre cómo hay que educar a los jóvenes y quiénes serán los mejores maestros en ello (178a-190c); la segunda parte, centrada en el problema de la virtud de la valentía (190c-200a); y una conclusión (200a-201c), en la que tampoco aparece la cuestión de la valentía, sino que vuelve a tomarse el tema de la primera parte: la educación y los maestros más adecuados para impartirla. Desde esta perspectiva, se argumenta que ninguna causa intrínseca al diálogo determina con necesidad que la virtud tratada aquí sea la valentía; Sócrates necesita simplemente tomar una de las virtudes para empezar a analizar en qué consiste, ya que comenzar por investigar directamente lo que es en su totalidad es una tarea demasiado ambiciosa; la valentía o cualquier otra virtud hubiera cumplido con el mismo objetivo.[13] Este tercer argumento desvirtúa el valor de la discusión sobre la valentía en tal contexto, dejándola en un lugar prácticamente marginal, vale

13 *Ibid.*, p. 72. Nos resulta, de todos modos, demasiado ambicioso acompañar al autor en su opinión de que la virtud aquí es una virtud tomada al azar y sin que obedezca a ninguna necesidad interna del diálogo, pues incluso si se piensa que la discusión sobre la lucha con artillería pesada ya ha sido dejada atrás, en todo el contexto se habla de la guerra y del enfrentamiento, lo cual hace necesaria la investigación de la valentía antes que cualquier otra virtud.

decir situándola en el extremo opuesto a aquel en el que la ha colocado la tradición interpretativa.

Aunque ninguno de los tres argumentos llega a una explicación satisfactoria de la unidad del diálogo, su valor es que cada uno pone en relieve un aspecto que se ha desconocido o minimizado, y le devuelve la riqueza al conjunto de la obra.

En cuanto a la pregunta originaria por la unidad, ya muchos autores han establecido –a nuestro criterio, con razón– que si hay un tema que permite ver tal unidad es el de la educación.[14] Nosotros diríamos, precisando aún más el punto, que se trata de la educación y de la posibilidad de un aprendizaje moral, sea ésta una técnica o no, y más allá del tipo de técnica en que piensa Platón. En este sentido, y dado que la educación que sirve de ejemplo en primer lugar en este contexto es la de los jóvenes, que reciben la enseñanza de la artillería y de la guerra, la elección de la valentía no parece tan arbitraria como se ha pretendido. La educación y la búsqueda de buenos maestros son el tema, y ninguna de las partes que constituyen el diálogo olvidan del todo esta preocupación.

3.1. Estructura de la obra

Igual que *Menón*, se trata de un diálogo en estilo directo donde los personajes están puestos en la escena sin mediación alguna. El contenido de los discursos puede mostrarse articulado de la siguiente manera:

[14] La posición no es nueva, aunque parezca redescubrirse, pues ya Saisset (1869, p. 299, citado por Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 72, n. 104) había establecido que la educación es el tema del *Laques*. Otros autores como Nichols, J. (1987, traducción y notas de *Laques* en Pangle, T. L., *The Roots of Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 287-320) y el mismo Dorion, L.-A. (1997) son de la misma opinión.

178a-189e El problema de la educación:

- 178a-180a Lisímaco (y Melesias en su representación) le pide consejo a Laques y a Nicias sobre qué deben aprender y practicar sus hijos.
- 180b-181c Acuerdo sobre la importancia del tema, pero necesidad de que Sócrates los aconseje.
- 181d-181e Acuerdo de Sócrates, con la propuesta de que en primer lugar tomen la palabra Laques y Nicias.
- 181e-182d Nicias alaba el aprendizaje de la lucha armada (*hoplomakhía*).
- 182d-184c Laques pone en duda la naturaleza de este aprendizaje y su valor.
- 184c-187d Sócrates propone que para hacer buenos a los hijos hay que ocuparse de hacer buenas sus almas y encontrar, por lo tanto, maestros que sean buenos y capaces de hacer buenos a otros. Laques discute esta idea.
- 187d-188c Nicias describe la manera en que Sócrates investiga un asunto con un interlocutor.
- 188c-189e Laques expresa su afección por los discursos nobles y su buena disposición para escuchar a Sócrates.

189e-199e El problema de la virtud y la definición de la valentía:

- 189d-190c Sócrates explica la necesidad de saber primero qué es la virtud, para averiguar después cuál es su efecto en quien la tiene, y cómo se adquiere.
- 190c-190e Conocer una parte de la virtud resultará seguramente más fácil que conocer su totalidad: Sócrates propone empezar por la valentía.
- 190e-194c Laques intenta definir la valentía.
  - 190e-191e Primera definición: ser valiente es permanecer en las filas y no huir.
  - 192a-194c Segunda definición: ser valiente es ser firme con sensatez.

194c-199e Nicias intenta definir la valentía.

194c-197e La valentía es el conocimiento de lo que es terrible y de aquello en lo que se puede tener confianza.

197e-199e Sócrates y Laques someten a evaluación la definición de Nicias. Nicias tampoco da una definición satisfactoria de la valentía.

200a-201c Conclusión y proposición de continuar la discusión al día siguiente.[15]

4. Los problemas del *Laques*

4.1. La arquitectura de la tensión del Laques

El *Laques* es un diálogo estructurado en clave de pares.[16] Como se ha visto en la articulación precedente, está formado por la discusión de dos temas, el de la educación y el de la valentía: los desarrollos se organizan entre dos personajes

[15] Schmid, W. T. (*On Manly Courage: A Study of Plato's* Laches, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois Univ. Press, 1992, pp. 39-42) describe dos estructuraciones adicionales, la primera de las cuales da cuenta de la naturaleza retórica y filosófica de los diferentes discursos de *Laques*. La tercera estructuración, mucho menos evidente, no deja claros los puntos de articulación principales del diálogo.

[16] Éste es justamente uno de los ejes de lectura de Schmid, W. T. (*op. cit.*, especialmente pp. 33-6), para quien en todo diálogo de Platón hay "signos matemáticos para señalar lo que las preguntas y las respuestas no hacen explícito en la superficie", pues "todos los diálogos emplean técnicas literarias que intentan asegurarse de que sólo aquellos que tienen una naturaleza filosófica tendrán acceso al pensamiento más profundo de Platón" (p. 33), y la matematización es una de las vías para lograrlo. Su desarrollo argumentativo tiene la gran virtud de pasar revista a todos los posibles casos en que Platón presenta pares (de personajes, de temas, de cualidades mencionadas de las virtudes, etc.) pero, sin embargo, su interpretación nos parece que fuerza la lectura, pues la presentación de tales parejas es fácilmente asimilable al juego de tensión dialéctica propiamente platónico.

(Lisímaco y Melesias) que llaman a otros dos para conocer su opinión (Laques y Nicias): en el núcleo del diálogo se da un enfrentamiento entre estos últimos dos. El movimiento parece ir concentrándose precisamente en las figuras de Laques y de Nicias, quienes representan dos posiciones en principio opuestas acerca de la valentía, las cuales implican concepciones más generales. Retomemos la observación ya clásica acerca de la representación que lleva a cabo cada uno de estos personajes en la lógica del diálogo. Los dos hombres se oponen precisamente en aquello que, de alguna manera, va a determinar su modo de vivir. Y esta tensión entre *lógos* y *érgon* va a estar presente, con mayor o menor fuerza, en cada una de sus intervenciones.

Veamos algunos ejemplos. El primero que tomaremos es el que hace su aparición en 182e ss. Una vez expuestas las razones de Nicias en favor de que la técnica de las armas debe ser enseñada a los jóvenes, Laques arremete por primera vez con su duda acerca de que se trate realmente de una disciplina (*máthesis*). El argumento de Nicias es, en teoría, perfecto, pero él no es capaz de acompañarlo con ningún ejemplo concreto. Laques toma la palabra para indicar que lo que se ha descrito no es lo que la realidad muestra. Respecto de la técnica de las armas, ha observado que, contrariamente a otras disciplinas, aunque se tenga una gran práctica en ellas, no tiene efecto alguno en el momento de la guerra, y sostiene que, por otro lado, si se tratara realmente de una disciplina enseñable y con incidencia en la guerra, los lacedemonios o sus maestros se hubieran dado cuenta de que era muy rentable enseñarla también a otros. Todo esto justifica que se formule la pregunta acerca de si la práctica con armas es en verdad una disciplina –que se entiende aquí como una técnica, vale decir como un cuerpo de conoci-

miento sistematizado y transmisible–,[17] o una actividad sin gran seriedad, o si, incluso tratándose de una disciplina, es lo suficientemente útil como para aprenderla. Ya en esta primera parte se ve, entonces, que Laques está verdaderamente atraído por mostrar cómo son las cosas en la realidad y en la acción concretas, mientras que Nicias lo está por lo argumentativo.

Tiene lugar a continuación un interludio, pues Lisímaco y Melesias le piden a Sócrates que oficie de juez para decidir quién de los dos oradores tiene razón, y en 185d comienza un intercambio mucho más activo entre Sócrates, Nicias y Laques. Este último se muestra siempre, en cuanto a su confianza en la práctica, en el *érgon*, más explícito de lo que Nicias se muestra respecto del *lógos*. En 185e, Laques defiende la idea de que es posible ser profesional (*tekhnikós*), sin haber tenido un maestro que enseñe la disciplina en cuestión. Aunque Sócrates no deja pasar la ocasión y señala que, como fuere, es necesario asegurar la calidad de un producto o de un resultado en la actividad realizada, Laques insistirá en la aparente ambigüedad de los discursos. Él mismo sabe que dará la impresión de ser un enemigo de los argumentos (*mysologós*) en ocasión de reaccionar negativamente frente a quien sólo tiene discursos vacíos para desarrollar, pero se declara amante de ellos (*philologós*) cuando el orador es capaz de armonizar su discurso con la acción (188c-d), pues a quien admira es al hombre que es "completamente músico" y que goza, por tanto, de un equilibrio armónico en su vida.

A partir de 189d el tema es la valentía. Aquí tampoco se hará esperar la tensión entre el *lógos* y el *érgon*. La primera definición de Laques es que la valentía es permanecer en el

[17] En 185e se confirma que por una disciplina (*máthesis*) es una técnica (*tékhne*). Sobre el concepto de *tékhne* véase Balansard, A. (2001), *Technè dans les dialogues de Platon*, Sankt Agustin, Academia.

puesto de guerra asignado: ser firme. Sócrates introduce un elemento menos concreto: la sensatez (*phrónesis*), que debe acompañar a la firmeza para que pueda ser considerada verdaderamente valentía. Sin embargo, durante todo el desarrollo Laques sostiene que quien tiene un conocimiento técnico sobre una disciplina o quien es más hábil en ella, al enfrentar la misma situación riesgosa que otro hombre que carece de tal conocimiento, se muestra más valiente (193a-d). Es justamente aquí donde Sócrates hace notar la discordancia existente entre las acciones que "no son consonantes con nuestros discursos" (193d). Poco después (194a-b), Laques confiesa su limitación con respecto a los argumentos y su incapacidad para traducir en un discurso lo que conoce de manera empírica o tal vez intuitiva.

Llega poco después la definición de Nicias (195a-b), que introduce el tema del conocimiento y de las cosas que deben evitarse. Sin embargo, Laques afirma que la valentía no es conocimiento y que Nicias habla por hablar, pues no tiene nada que decir. Hacia 196b, Laques pierde la paciencia frente al discurso de Nicias, que "se adorna gratuitamente con discursos vacíos". La misma observación sobre la capacidad de Nicias de "adornar" o "maquillar" (*kosmeîn*) su discurso aparece en 197b-c. En este punto Nicias es prácticamente declarado sofista, puesto que puede realizar una diferenciación al estilo de Pródico, un sofista cuya particularidad era precisamente la distinción entre matices diferentes de términos sinónimos o muy cercanos, entre ser "intrépido" (*áphobos*) y ser "valiente" (*andreíos*).[18] Como buen representante de quienes tienen un excelso manejo del *lógos*, Nicias

[18] 84a1 DK (*Suda*); 84a9 DK (Marcelino, *Tucídides*, 36); 84A11 DK (Platón, *Crátilo*, 384b; 84a15); además de los pasajes de *Protágoras* que forman parte de los testimonios 13 (337a ss.) y 14 (340a ss.) del sofista, véase *Protágoras*, 340a-341a.

es capaz de determinar una distinción tan fina. Pero este representante del *lógos* no resultó tan solvente como parecía, pues Sócrates deja en evidencia la contradicción a la que llega Nicias, cuando confunde una parte de la virtud con la virtud entera (199a).

Como se ve, la tensión entre el *lógos* y el *érgon* atraviesa el diálogo. Pero más que la tensión, de lo que se trata es de encontrar la armonía entre ellos. En dos ocasiones se habla de tal armonía en términos musicales. La primera le corresponde a Laques:

> (...) ver que quién habla y lo que dice está a la vez mutuamente afinado y es armonioso. Me parece que el hombre así es un músico completo, que afina con la armonía más bella, no de la lira ni de los instrumentos de entretenimiento, sino de la realidad de su propia vida consonante en los discursos respecto de las acciones, sencillamente a la manera doria y no jónica, y creo que tampoco frigia ni lidia, sino la armonía únicamente griega.[19]

Y más adelante Sócrates dice, retomando estas palabras:

> Entonces, según tu argumento tú y yo no nos armonizamos a la manera doria, Laques, pues las acciones no son consonantes con nuestros discursos. Puesto que, si ahora alguien nos escuchara dialogar, podría decirnos, según parece, que participamos de la valentía en la acción, pero no en el discurso, según creo.[20]

19 *Laques*, 188d.
20 *Laques*, 193d-e.

A decir verdad, la preocupación por esta armonía está lejos de ser privativa del presente diálogo, y posiblemente era un tópico de la época, ya que en el *Menón* (86c), el *Protágoras* (325d, 348d), la *República* (382e), el *Timeo* (19e) y en las *Leyes* (636a, 737d, 769e, 909d, etc.), por ejemplo, los dos ámbitos aparecen juntos y mencionados de una manera que parece prácticamente una frase hecha con los dativos *érgoi kaì lógoi*, "en la acción y en el discurso" o "con la acción y con el discurso". Sin embargo, el *Laques* marca particularmente su arquitectura a partir de esta tensión.

4.2. H. Bonitz: una interpretación tradicional

En el año 1871 H. Bonitz publicó una interpretación del *Laques* que es hoy un punto de referencia de cualquier lectura del diálogo.[21] En sustancia, lo que propone allí es que para Sócrates la valentía es una combinación de las dos principales definiciones que presentan Laques y Nicias, es decir que se trata de "una cierta firmeza (*kartería tis*) del alma" (192a-c), y de "un conocimiento de las cosas terribles y dignas de confianza" (195a). De este modo, Sócrates estaría aceptando que la valentía es algo así como una firmeza guiada por el conocimiento de lo terrible y de lo que no lo es, es decir, la manifestación de un alma que hace frente a situaciones de peligro en la medida en que la acción esté acompañada de moderación. De hecho, es una definición que Sócrates deja bosquejada en su refutación a la segunda definición de Laques, que en rigor no es errónea, sino incompleta (192c).

21 "Zur Erklärung platonischer Dialoge", en *Hermes* 5, pp. 413-42; reeditado en 1886 por *Platonische Studies*, pp. 210-26.

Como se ha señalado, esta interpretación recibe abundante apoyo en el diálogo.[22] Por un lado, Laques representa la firmeza, mostrando una actitud que prioriza la acción por sobre cualquier aspecto discursivo o reflexivo. Por lo tanto, pensar que la valentía consiste sólo en la acción firme de acuerdo con la exigencia de los ejemplos propuestos por Sócrates no es suficiente para hablar verdaderamene de valentía. En el otro extremo, Nicias es el defensor del conocimiento en la acción, vence a Laques con su argumento, cosa que su contrincante no puede hacer con el suyo, como prueba de un manejo sutil de las herramientas intelectuales, pero sin embargo sus acciones están lejos de ser valorizadas en el diálogo y parece que todo lo que finalmente ha podido hacer acerca de la valentía es elaborar un discurso. Cada personaje encarna, entonces, uno de los dos aspectos que conforman la verdadera valentía, y por la incompetencia de cada uno se deja ver que el hombre valiente se da en la síntesis de estos dos aspectos. Es precisamente Sócrates, finalmente, quien encarna la síntesis, no solamente aquí, sino también en el *Banquete* (223c-d), donde es el único personaje que, después de pasar la jornada bebiendo y hablando, queda en pie mientras sus compañeros duermen. No es única la situación en la que Sócrates termina por encarnar la virtud que ha sido cuestión en el diálogo, o simplemente la actitud virtuosa.

En cuanto al *Laques*, en su trabajo de 1992 W. Schmid ha argumentado en contra de la interpretación de Bonitz. Señala para ello tres razones. La primera es que la falta de un análisis sobre la audacia por parte de los tres personajes es prueba de que el interés del diálogo no es mostrar la supuesta síntesis en Sócrates, sino dejar el problema irresuelto,

22 Schmid, W. T., *op. cit.*, pp. 42-3.

lo cual, por otra parte, queda explícito en 199e. En segundo término, en el diálogo no hay razones para pensar que el conocimiento, que, se supone, consiste en el conocimiento del bien y del mal, sea pasible de ser adquirido por el hombre. En rigor, en este contexto se sugiere –dice Schmid– que no sabemos qué es el bien y el mal; en consecuencia, tampoco se puede saber si ese conocimiento es la valentía, ni de qué tipo de conocimiento se trata. Por último, en opinión de Schmid, Bonitz descuida la relación existente entre el planteo filosófico y el político que sería justamente la clave para comprender el diálogo.

A pesar de que estos tres argumentos llaman la atención sobre puntos interesantes de análisis, no parecen rebatir la interpretación de Bonitz. El hecho de que se trate de un diálogo aporético no invalida, por sí solo, que se haga una puesta en escena de lo que es la valentía en el personaje de Sócrates. Como en otras obras tempranas de Platón, éste puede bien estar focalizando un concepto que trata de definir sin que se llegue por tanto a una formulación abstracta y completa de él. Por otro lado, en el diálogo no parece haber ninguna razón para cuestionar la posibilidad de que el hombre pueda adquirir conocimiento. Si no hay una duda sobre el punto y si la investigación se centra justamente en qué es tal cosa, parece antinatural –o, al menos, fuertemente antintuitivo– que Platón esté sosteniendo una actitud escéptica. El hecho de que los personajes –Sócrates, en primer lugar– intenten ingresar a la cuestión por diferentes caminos es efectivamente una metodología de los diálogos tempranos de Platón y, lejos de representar una desconfianza en la posibilidad de llegar a saber, tiene que ver con asumir la dificultad de aprehender la realidad y la consiguiente necesidad de volver a la reflexión del mismo tema en diferentes momentos y bajo diferentes perspectivas. Es la naturaleza

del método de conocimiento que se construye precisamente de este modo, la convicción de que el proceso es complejo y dinámico, y que hace falta una revisión constante de las creencias –y no un escepticismo–, lo que se pone en juego tanto en la aporía final como en los manifiestos de llegar a un concepto de valentía. Por último, es lícito preguntarse cómo habría descuidado Bonitz el aspecto político del diálogo en su relación con la filosofía, siendo que ve tan claramente en el diálogo la presencia fundamental del *érgon* frente a un *lógos* que se queda en la pura formulación verbal. He ahí, en primer lugar, el reconocimiento de una relación concreta entre política y filosofía. Si la crítica apunta, en cambio, a una ausencia de tematización de hechos políticos de la Atenas clásica, es seguramente porque el punto tampoco parece ser una preocupación de Sócrates.

La interpretación que ha dado Bonitz es indudablemente un lugar de pasaje obligatorio en cualquier lectura del *Laques*. Incluso si autores posteriores han hecho aportes con observaciones complementarias a su planteo, la suya tiene el gran mérito de comprender la unidad del diálogo –o, al menos, de su segunda parte–, poniendo en su lugar los principales dos aspectos complementarios que allí se juegan.

4.3. La preocupación por la educación

Como hemos visto, en la primera mitad del diálogo[23] el problema es la educación. Y la pregunta por la educación está acompañada por la de aquello que es conveniente aprender y qué es realmente un aprendizaje o una disciplina (*máthesis*).

23 *Laques*, 178a-189d.

El planteo de Lisímaco y Melesias es claro: necesitan un consejo sobre qué deben aprender sus hijos, para no reproducir en ellos la historia con sus padres, pues éstos, a causa de ocuparse de los asuntos públicos, dejaron a sus hijos librados a su propia voluntad, cuando llegaron a la juventud y no lograron ser hombres célebres como sus padres. El punto inicial de discusión es la lucha con armas u *hoplomakhía*, y la pregunta de si tal actividad debe formar parte de la educación de los jóvenes, Nicias y Laques toman la palabra para decir, el primero, que debe ser un conocimiento adquirido por los jóvenes, y el segundo para poner en duda su naturaleza benéfica. Al llegar a este punto (184c), Sócrates llama la atención sobre la falta de claridad del tema que investigan y hace ver a sus interlocutores la necesidad de responder acerca de la causa por la cual se investiga: de la misma manera que cuando se quiere determinar si un remedio es benéfico para los ojos se estudia en primer lugar el ojo –es decir, "aquello a causa de lo cual se analiza, y no sobre lo que se buscaba a causa de otra cosa" (185d), aquello en vistas a lo que se hace algo, y no con qué se hace–, igualmente en el caso de los jóvenes, lo primero que debe investigarse es aquello que será depositario de la enseñanza, es decir el alma (185e). La enunciación es pretenciosa, pues da a entender que se analizará el alma misma, pero de hecho el tema no será éste, sino quiénes son maestros y profesionales del cuidado del alma: si entre ellos alguien lo es y, si fuera el caso, de quién a su vez ha aprendido este saber. Aquí, como en *Lisis*, 219d-220a y en *Gorgias*, 467d, la causa por la cual se investiga un hecho supone una prioridad ontológica sobre lo que se busca en primera instancia; en el caso de la técnica de luchar con armas, el alma posee aquella prioridad –que Aristóteles llamará posteriormente "causa final" (*Metafísica*, A.III.983a)–.[24]

24 En opinión de Allen, R. E. (Plato, *Ion, Hippias Minor, Laches, Pro-*

Lo que se busca entonces es, en resumen, una actividad de naturaleza técnica, de la que se pueda decir quién la enseña y quién ha formado, a su vez, a este maestro. El requisito de encontrar un maestro permite determinar si la lucha con armas es realmente una disciplina o no (hecho que ha sido puesto en duda por Laques en 182d ss.):

> Para que algo sea una técnica, debe ser *enseñable* y debe ser *aprendible.* Aunque puede suceder que alguien se vuelva hábil en una técnica sin tener un maestro (*Laques*, 185e7-9, 168b1-5, 187a1), generalmente, a un técnico se le ha enseñado su técnica, y será capaz de enseñársela a otros (*Gorgias*, 514a5-b3; *Laques*, 18b1-4, 185e4-6; véase también *Protágoras*, 319b-c8). Haber aprendido una técnica particular es volverse un técnico de esa técnica (*Gorgias*, 460b1-5).[25]

No sólo en este diálogo Sócrates muestra preocupación por encontrar maestros de una disciplina para afirmar fehacientemente que tal contenido es algo enseñable. En el *Protágoras* (319b, 320b, etc.) y en el *Menón* (89e), para citar sólo dos ejemplos, Sócrates se aboca a la búsqueda de tales maestros –en el caso, maestros de virtud– como prueba de que la virtud es enseñable. El punto es fundamental, porque la responsabilidad de quien enseña y toma a cargo el alma de un joven debe tomarse en toda su dimensión. De la misma manera que en el *Protágoras* el filósofo le advierte

---

tagoras, New Haven-London, Yale University Press, 1996, p. 53.), la relación entre estas dos instancias "no debe ser identificada con la relación entre los medios y los fines, aunque pueda incluirlos", pues es posible marcar una diferencia entre aquello por cuyo bien se hace una acción y el objetivo por el cual se la realiza; estas dos cosas, que a veces pueden identificarse, no son lo mismo. Lo que es beneficiario de una acción que tiende a su bien no es propiamente un objetivo, sino algo que ejerce una atracción que lleva a que sea hecho.

[25] Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 6.

a Hipócrates que al entregarse a un maestro –en su caso, un sofista– pone en peligro lo mejor que hay en él y que se trata de un hecho sin retorno, en el *Laques* Sócrates les pide a Laques y a Nicias que señalen quiénes han sido sus discípulos, pues si los hijos de Melesias y de Lisímaco serán sus primeros alumnos, "es preciso analizar que el riesgo que corren no estará en un cario" (187b), es decir que no se pone en peligro la vida de alguien sin valor, sino justamente la de sus hijos. En términos de la metáfora que se hace a continuación, comenzar a aprender el arte de la cerámica fabricando una gran tinaja y no una escultura pequeña, indica que en el aprendizaje y en la necesidad de recurrir a buenos maestros está en juego la deliberación "sobre lo más importante para los nuestros" (187d). Y esto no sólo para Sócrates, sino también para Laques, que pretende –citando a Solón– envejecer aprendiendo "muchas cosas sólo por hombres buenos" (189a). Lo paradójico es que, incluso declarando frente a todos que no ha recibido ninguna educación, puesto que no puede pagar las enseñanzas de un sofista, y tampoco habiéndolo encontrado por sí mismo, es Sócrates quien se coloca envidentemente en el lugar del maestro.[26]

El tema del conocimiento es especialmente relevante en la medida en que en el pensamiento del Sócrates de los diálogos tempranos de Platón siempre está relacionado con el bien y con la acción. Constituye precisamente el núcleo del llamado intelectualismo socrático, según el cual la virtud es

[26] Sobre el intelectualismo socrático, es decir la posición que afirma que poseer el conocimiento (*epistéme*) del bien asegura la buena acción, puede verse especialmente Gómez-Lobo, A. (1998), *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello. Sobre su relación conflictiva con la declaración de ignorancia del propio Sócrates, véase Carone, G., "Virtud y Conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas", en *Méthexis* X (1997), pp. 129-37.

conocimiento. El hecho de conocer –se trata generalmente de conocer el bien– determina la acción correcta, es decir que el conocimiento no es sólo una condición necesaria para obrar bien, sino necesaria y suficiente. Se señala generalmente que los pilares del pensamiento de Sócrates son: "nadie actúa mal deliberadamente", "es mejor ser objeto de injusticia que ser su agente" (la tesis del *Gorgias*; véase especialmente 467c-468d), y "toda acción mala es involuntaria" (*Protágoras*, 345e ss.). Las consecuencias más paradójicas del caso son que la aparente criminalidad es involuntaria y que lo que se llama incontinencia (*akrasía*, es decir la falta de dominio al realizar una acción que se reconoce perjudicial o no querida) no es posible. En el primer caso, se trata de la decisión consciente de actuar mal, y en el segundo, de actuar bien. Respecto del primero, dado que hacer mal o cometer una injusticia representa siempre un daño para el agente, y que ningún agente racional querrá dañarse a sí mismo, si actúa de manera criminal se estará dañando a sí mismo. Todo hombre que actúe mal debe estar entonces en un estado de ignorancia respecto de lo que es bueno, porque si no, no desearía actuar de esa manera. En cuanto a la imposibilidad de la *akrasía*, en el fondo está jugando el mismo principio: que el conocimiento del bien es tan fuerte, que su atracción no permite ya querer otra cosa.[27] El conocimiento de ese bien es, aparentemente, el conocimiento de la virtud cuya unidad se busca definir en el *Protágoras*.

En el contexto del *Laques*, la unidad de la virtud aparece tangencialmente mencionada, pues la valentía –se afirma en

[27] En el *Protágoras* se encuentra un desarrollo ya célebre sobre el punto, que representaría el pensamiento socrático, o al menos el del joven Platón, pues en el libro V de la *República* veremos que Platón piensa en la posibilidad de la incontinencia en otros términos. Sobre el tema puede verse nuestra Introducción al *Protágoras*, Buenos Aires, Losada, 2006.

190c-d– es una de sus partes. El conocimiento de la virtud es el conocimiento de lo bueno y lo malo. Necesariamente, la virtud es algo bueno para quien la posee, pues ella contiene precisamente el conocimiento de lo que es bueno para su poseedor. Desde este punto de vista, y en la investigación de lo que es mejor para el alma, si el análisis de una de las partes de la virtud da un conocimiento suficiente para saber qué es la totalidad de la virtud misma, cada virtud, por sí misma, remite a lo que es bueno para el alma (*Laques*, 178d-e), pues en su base todas tienen lo mismo: el conocimiento del bien. Siendo así, en el análisis de la valentía y en el establecimiento de una diferencia entre la valentía y la cobardía, el punto que las diferencia sigue siendo el del conocimiento. No se distinguen en la acción en sí misma ni en las consecuencias que tenga una decisión, sino de la perspectiva general de conocimiento en la que se enmarque dicha acción. Por eso no es posible decir, sin más, que toda huida del campo de batalla es cobarde, ni que cualquier gesto de enfrentamiento a un peligro es valiente, pues el desconocimiento de los riesgos a los que se expone quien deja el lugar, en el primer ejemplo, y quien permanece, en el segundo, producirán acciones insensatas. Si no se ponen en la balanza el valor de los riesgos que se corren y la posibilidad estratégica de la mejor decisión, se actúa como un loco (*Protágoras*, 350c). Pero para lograrlo hace falta conocer la totalidad de la situación y, sobre todo, tener en claro cuáles son las manifestaciones valientes sólo en apariencia. Sócrates no habla aquí, sin embargo, como en el *Protágoras* y el *Gorgias*, de un conocimiento métrico que proporcione una certeza acerca de la mejor acción a realizar en este campo. Pero la necesidad de considerar las variables que conforman la situación en que se toma la decisión de permanecer en el puesto de lucha o dejarlo, que se materializan en la sensatez, implica sin duda

un razonamiento de este tipo; de una manera tangencial, Sócrates lo da a entender en *Laques*, 193a: el hombre sensato "que calcula sensatamente" (*phronímos logizómenon*) es más valiente que el insensato.

Acerca de la naturaleza del conocimiento en el *Laques*, se ha querido aplicar la estructura de la alegoría de la línea del libro VI de la *República* a cuatro de sus personajes.[28] Se ha dicho entonces que Lisímaco participa de un conocimiento del tipo de la *eikasía*, imágenes o sombras, pues no sabe qué es lo que hay que enseñarles a los jóvenes, no conoce a Sócrates directamente, no participa él mismo de un renombre, sino que tiene la sombra del conocimiento de su padre, y pretende que lo tenga también su hijo, etc. Laques, por su parte, representaría la *pístis* o confianza en la percepción, en la creencia. Su conocimiento se queda en la experiencia, ya que sus afirmaciones se basan de manera casi exclusiva en lo que ha vivido y que remite su definición de valentía a su propia experiencia. Incluso respecto de su conocimiento de Sócrates, ha tenido experiencia de compartir el campo de batalla con él, pero nunca lo ha escuchado argumentar con otros. Consiguientemente, el personaje al que se le atribuye participar de la *diánoia*, conocimiento discursivo, es Nicias; él mismo utiliza el término, además (180a), en su primer discurso, para referirse a la intención de Lisímaco y Melesias. Es también quien participa de una capacidad discursiva que le permite acercarse a Sócrates, seguramente por las enseñanzas recibidas de Damón, y por tal razón puede considerar posiblemente que la valentía es conocimiento. Por último, Sócrates es el único de los personajes que llega a poseer un conocimiento "noético", capaz de ver los errores de las definiciones incompletas que se formulan y que ve la

28 Schmid, W. T., *op. cit.*, pp. 45-8.

necesidad de llegar al núcleo mismo de la valentía tomada como una parte de la virtud.

Esta interpretación no deja de ser atractiva. Sin embargo, además de violar el principio metodológico de interpretar un diálogo utilizando conceptos de otro considerado posterior en la producción –ya que seguramente Platón no tenía en mente todavía las categorías de *República* en el momento de escribir el *Laques*–, la ubicación de los diferentes personajes en cada estadio es un tanto forzada. Como señala Schmid,[29] si se observa lo que pasa con Nicias, en la medida en que no llega realmente a conocer la valentía, pues los argumentos finales de Sócrates lo refutan, participa más bien de una falsa *noésis*, y no de la *diánoia*; este hecho es coherente, por otro lado, con su educación de raigambre sofística y con los intereses retóricos que podría tener un hombre político de la época. De todos modos, es indudable que los personajes conciben y participan del conocimiento de manera diferente, hecho que esta interpretación muestra bien.

4.4. Buscando la virtud: la valentía

Para pensar correctamente lo que debe enseñarse a los jóvenes, hace falta conocer primero aquello en razón de lo cual se realizará la enseñanza. Y si hay una causa por la cual tal enseñanza se llevará a cabo, es precisamente mejorar el alma de los jóvenes. Aquello que hará mejor el alma es la virtud; entonces, debe iniciarse prioritariamente un estudio sobre ella. Al llegar al pasaje 189c, éste es el punto. Sócrates toma entonces la palabra para interrogar a Laques y a Nicias, y ver si han tenido maestros buenos o si han aprendido solos

[29] Schmid, W. T., *op. cit.*, p. 46.

la técnica que conocen, o, en caso de que ellos hayan sido autodidactas, si a su vez han sido maestros de otros: "si sobre cualquier asunto sabemos que lo que está presente en algo hace mejor a aquello en lo que está presente, y además somos capaces de hacer que esté presente allí donde está, es evidente que conocemos aquello sobre lo que nos volvemos consejeros" (189e). Tratándose de la virtud, Sócrates pregunta cómo alguien podría saber transmitirla, si no sabe qué es ella misma. La pregunta empuja a delimitar aún más el campo de estudio, pues como conocer la totalidad de la virtud "sería probablemente un trabajo excesivo" (190c), hay que comenzar por una parte de ella. Sócrates da por sentado –y sus interlocutores no oponen ninguna resistencia– que la virtud tiene partes, y deja comprender que conocer una de sus partes va a decir bastante también sobre las demás. La cuestión sobre la relación entre las partes de la virtud tampoco será evocada, pues parece haber quedado reservado especialmente al *Protágoras*.[30]

Por otra parte, aparece aquí la necesidad de elegir una de las virtudes, una determinada, y dejar las demás: ¿cuál será el criterio para tal selección? Sócrates no lo duda: debe investigarse la valentía, pues ella es "aquella a la que parece que tiende el aprendizaje de las armas" (190d). En el contexto, y considerando el perfil de los personajes que Platón ha puesto en escena, la elección de tal excelencia no llama la atención. Sin embargo, L.-A. Dorion ha considerado que, dado que el tema de la lucha armanda ya ha salido del centro de la discusión –su función de introducir el problema de la educación de los jóvenes se ha cumplido–, Sócrates hubiera podido elegir cualquier otra virtud.[31] La elección de la valen-

30 Véase *Protágoras*, 329d-30e, 331e, 349c-d, 352b, 359b.

31 Véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 42, 72-3. La misma opinión ha expresado Friedländer, P. (1964): Plato, *The Dialogues* (First Period), vol. II, New York, Pantheon Books, pp. 38-49.

tía está supeditada a la necesidad de encontrar un maestro competente del alma, pero –en su opinión– carece de toda necesidad en la lógica del diálogo. A nuestro entender, por el contrario, la elección queda justificada precisamente por el contexto total de la discusión y por el lugar que se le da aquí a la educación del cuerpo. Debe pensarse, asimismo, que la técnica de las armas formaba parte para un griego de una formación no menor, pues el cuidado del cuerpo era concebido integralmente con el del alma.[32]

4.4.1. La valentía en el Protágoras *y en el* Laques

No sólo aquí, sino también en el *Protágoras* (347b-351b), el tema de la valentía entra en discusión. En el *Laques*, como hemos visto, forma la segunda parte del diálogo y ha sido considerado tradicionalmente su tema principal. En ambos tratamientos es difícil, o al menos contra-intuitivo, adherir sin más a la idea de que la valentía es un conocimiento. Sin embargo, es lo que Sócrates sostiene en todos los casos. El vocabulario utilizado en los dos diálogos es muy cercano. En ambos se establece una diferencia entre la valentía (*andreía*), la cobardía (*deilía*; *Laques*, 191e; *Protágoras*, 360c-d) y la audacia (*tharraléos*; *Laques*, 182c, 194e, 195c-e, 196d, 198b, etc.; *Protágoras*, 349e, 350a-351a, 359b-c), pues ellos tienen una relación diferente con el conocimiento.

Los contextos son diferentes y, por tanto, las perspectivas del tratamiento también lo son. En el *Protágoras* se investiga la unidad de la virtud y Sócrates pasa revista a algunas virtudes –justicia, moderación, piedad– para llegar luego a la valentía e intentar mostrar que ella es también, como las

[32] Sobre la educación en Grecia clásica, véase Marrou, H.-I. (1956), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. I, Paris, Seuil.

demás, adquirida por conocimiento. En el *Laques* la valentía es, en tanto forma parte de ella, un medio para descubrir qué es la virtud misma en su conjunto. En este último caso, pasará un momento antes de que Laques se dé cuenta de que la búsqueda no compete sólo a la valentía en el combate, sino a la valentía en general (191d-e). Una vez que Sócrates ha aclarado que busca "qué es esta capacidad (*dýnamis*) que es la misma en el placer, en la pena y en todo lo que recientemente decíamos que está, y que es llamada valentía" (192b), y que Laques ha comprendido que debe buscar "lo que es [la valentía] naturalmente a través de todos los casos" (192c), llega la primera definición: la valentía es una firmeza del alma. Esta definición es, en rigor, incompleta, tomada por Sócrates para agregar que tal firmeza debe ser *metà phronéseos*, con sensatez. La primera respuesta de Laques no es correcta, pero tiene sin embargo una virtud: no es particular, no señala un tipo particular de comportamiento valiente, sino que sitúa ya la valentía como una cualidad del alma.[33] La acotación de Sócrates señala una particularidad de la firmeza, una especificidad, que le da al menos una *forma correcta* de definición.

Los ejemplos propuestos para ver de qué tipo de sensatez se habla tienden a mostrar que quien posee un conocimiento tiene el aspecto de un hombre más valiente que quien no lo posee. Sócrates presenta dos ejemplos que están también en el *Protágoras*; se lee en el *Laques*, 193b-c:

> SÓCRATES: Y dirás, por lo tanto, que quien se conduce con firmeza en la lucha hípica (*hippomakhía*) con un conocimiento hípico (*met' epistémes hippikês*) es menos valiente que quien carece de tal conocimiento.
>
> LAQUES: Al menos a mí me lo parece.

33 Kahn, C., *op. cit.*, p. 165.

Sócrates: También el que se conduce con firmeza con la técnica de la honda, del arquero o con alguna otra.

Laques: Absolutamente.

Sócrates: Y cuantos al bajar y sumergirse en un pozo de agua (*eis phréar katabaínontes kaì kolymbôntes*), sin ser hábiles, quieran conducirse con firmeza en esta acción o en alguna otra de esa clase, dirás que son más valientes que los hábiles en eso. (...)

Laques: Pues yo efectivamente lo creo.

Sócrates: Sin embargo, Laques, éstos afrontan el peligro y se conducen con firmeza más insensatamente (*aphronésteros*) que los que lo hacen con una técnica.

Laques: Parece.

En las dos acciones que sirven de ejemplo –la lucha hípica y bajar a un pozo cisterna–, Sócrates muestra que quien hace frente al peligro sin conocimiento de los riesgos a que se expone se considera menos valiente que quien conoce. El argumento se revierte a partir de 193d, pues comienza a verse que una cosa es el atrevimiento (*tólma*) y la firmeza insensata (*áphron kartéresis*), y otra es la valentía, pues mientras que las primeras actitudes son vergonzosas, esta última es noble. No puede haber, en consecuencia, una valentía insensata. Se trata de una aplicación errónea del nombre "valentía". En el *Protágoras*, 350a-b, en cambio, Sócrates argumenta:

Sócrates: Bien. ¿Y sabes quiénes se hunden en el pozo de agua (*eis tà phréata kolymbôsin*) audazmente (*tharraléos*)?

Protágoras: Por lo menos para mí, los buzos.

Sócrates: Y eso, ¿a causa de que conocen, o por alguna otra cosa?

Protágoras: Porque conocen.

SÓCRATES: ¿Y quiénes son audaces en combatir con caballos (*apò tôn hippôn polemeîn*)? ¿Los jinetes o los que no saben montar a caballo?

PROTÁGORAS: Los jinetes.

[...]

PROTÁGORAS: [...] Y en todo lo demás, si es lo que buscas –continuó–, los conocedores son más audaces que los que no conocen (*hoi epistémones tôn mé epistaménon tharraleóteroi eisin*), y ellos mismos, cuando han aprendido, más que antes de aprender.

SÓCRATES: Pero ¿has visto ya a alguien que, siendo ignorante de todo eso, sea audaz respecto de cada una de las cosas que te menciono?

PROTÁGORAS: Al menos yo, sí –dijo él–; e incluso demasiado audaces.

Sin dilación, Sócrates trata de hacer que Protágoras acuerde con él en que la valentía es audacia y que en consecuencia es conocimiento, pero su interlocutor recuerda que entre valentía y audacia hay efectivamente una diferencia, y que él ha asumido que los valientes son audaces, pero no que los audaces sean valientes. Protágoras muestra la falacia del argumento de Sócrates, éste abandona el argumento y cambia inmediatamente el rumbo de la conversación. De modo que tanto en *Protágoras*, 350a-b como en *Laques*, 193c –que en principio parecían planteos contradictorios–, los ejemplos corresponden a la audacia insensata o la locura, y no realmente a la valentía.

En el *Protágoras* el tema regresa. En el pasaje 359a, una vez discutido el tema de la incontinencia, Sócrates retoma la discusión sobre la valentía, y en esta ocasión encontramos una definición de ella muy cercana a la que Nicias presenta en el *Laques*. Sócrates del *Protágoras* dice que "la valentía es

contraria a la cobardía (*deilía*)" (360d), "la cobardía sería la ignorancia de lo que es terrible y de lo que no lo es" (360c), y "la sabiduría de lo que es terrible y de lo que no lo es, es valentía, siendo contraria a su ignorancia" (360c). Nicias afirma que la valentía "es un conocimiento de las cosas terribles y dignas de confianza, ya sea en la guerra, ya en todo lo demás" (195a). Es aquí donde Laques exige que Nicias determine el tipo de conocimiento en que está pensando al dar tal definición. El médico, por ejemplo, tiene conocimiento sin ser, por tanto, valiente. El conocimiento técnico y específico de una disciplina no es lo que connota el conocimiento exigido cuando se trata de una virtud o de un saber que hace a la moral. Se trata de otra cosa. Nicias concibe, con más claridad que Laques, que la valentía y la audacia no son lo mismo, y que en general la gente llama "valiente" "a la audacia (*thrasýtetos*), al atrevimiento (*tólme*), y a la intrepidez (*aphobós*) sin prevención" (197b). Sócrates hace que Nicias acepte que "el temor es la sospecha del mal futuro" (198b), pero le demuestra inmediatamente que, en lo relativo al conocimiento de un determinado dominio, quien sabe tiene que tener un conocimiento completo, y no sólo saber lo que sucede en tal ámbito en el futuro o en el pasado o en el presente. El conocimiento, si la valentía realmente es algo así, debe ser completo y con prescindencia de la circunstancia temporal en que se esté: el conocimiento sobre la salud es uno solo, ya se trate del pasado, del presente o del futuro. Nicias lo acepta, pero al aceptarlo asume al mismo tiempo que ya no está en el ámbito de una parte de la virtud. De modo que Nicias ha perdido el camino para definir satisfactoriamente la virtud.

Como señala Kahn,[34] este final del diálogo es desconcertante por varias razones. No sólo porque aquí se rechaza

[34] Kahn, C., *op. cit.*, pp. 167-8.

una conclusión aceptada en el *Protágoras*, que la valentía es el conocimiento de lo que es terrible y de lo que no lo es, sino también porque Sócrates estaría rechazando una definición de la virtud completa, cuando la búsqueda de la valentía vino a proveer una especie de camino alternativo para llegar a la virtud total, pues investigarla directamente era un trabajo inabordable (190c). Además, porque recordando lo que Bonitz ha sugerido,[35] es decir sumando la definición de Laques a la Nicias, se obtiene la definición de valentía tal como será presentada en *República*, IV.429c-430b: "La retención de la opinión acerca de cuáles y cómo son las cosas terribles que ha sido inculcada por la ley a través de la educación". En opinión de este crítico, hay dos conclusiones que quedan claras al final del *Laques*, más allá de su final aporético: en primer lugar, que en la definición de la virtud debe quedar incluido el conocimiento del bien y del mal; y, en segundo lugar, que sus rasgos específicos son la firmeza del alma y el reconocimiento de lo que es de temer y no lo es. Ahora bien, ¿cuál es, finalmente, la relación en este aspecto entre *Laques* y *Protágoras*? Repasemos los cuatro puntos que señala Kahn: 1. Los dos mismos ejemplos presentados, como casos cuestionables de valentía. 2. La definición de temor como anticipación del mal (*Laques*, 198b, *Protágoras*, 358d). 3. La definición de la valentía como el conocimiento de las cosas terribles y de las que no lo son (*Laques*, 194e, *Protágoras*, 360d). 4. La diferencia entre la valentía y la intrepidez o la audacia (*tólma, tharraléon*) (*Laques*, 197a, *Protágoras*, 350b, 351a). Los puntos 2 y 4 encuentran en ambos contextos un tratamiento similar, pero los otros –hemos visto– se presentan de manera diferente. Estos puntos se han vuelto especialmente relevantes para el establecimiento de la datación

[35] Véase *supra*, 4.2.

relativa de ambos diálogos. Ya von Armin[36] y posteriormente G. Vlastos[37] han considerado que en el *Protágoras* Platón todavía no había resuelto los problemas del tipo de virtud que es la valentía, y se han cuestionado si el planteo desarrollado en el *Laques* es posterior y más maduro. El argumento de G. Vlastos[38] considera que sólo al escribir este último diálogo Platón pudo establecer la diferencia entre un conocimiento puramente técnico y un tipo de saber diferente propio del saber moral. Se ha dicho también que en el *Laques* aparece un elemento no cognoscitivo de la valentía, "la dimensión emocional o temperamental".[39] Sin embargo, hay que reconocer que en el *Protágoras* también se tienen en cuenta tales factores que son, de hecho, los comprometidos en la discusión sobre la incontinencia. El punto es que en ese planteo, y debido al intelectualismo que Sócrates profesa, el lugar de tal emotividad queda restringido y subordinado al conocimiento. Esto permitiría explicar mejor la pregunta que abre Kahn:

> Tanto para el autor del *Laques* como para el lector perceptivo, una consideración puramente cognitiva de la valentía es insuficiente: lo que Laques llama *kartería*, "firmeza", es un componente esencial. Pero el énfasis final del diálogo está en la concepción epistémica, el conocimiento del bien y del mal.[40]

36 Amin, H. von (1914), *Platos Jugenddialoge und die Enstehungszeit des* Phaidros, Leipzig-Berlin, pp. 24-34.

37 Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 117. Un argumento contrario es presentado por Kahn, C., *op. cit.*, p. 169.

38 Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 23-4 y 57-63; Vlastos, G. (1994), "The *Protagoras* and the *Laches*", in *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 109-26.

39 Kahn, C., *op. cit.*, p. 169.

40 Kahn, C., *op. cit.*, pp. 169-70.

La relación entre *Laques* y *Protágoras* está lejos de ser evidente, y no es posible determinar la anterioridad de uno respecto del otro sólo a partir del tipo de argumentos presentado en cada uno, pues –como hemos dicho– Platón ha debido responder en cada caso a la lógica particular del contexto y del tema más general en que se inserta la discusión sobre la definición de la valentía.

M. D.

LAQUES

LISÍMACO: Han observado, Nicias y Laques,[1] luchar con 178a
armas a este varón;[2] Melesias, aquí presente, y yo no les dijimos antes por qué causa los animamos a que lo contemplaran, pero ahora se lo diremos, porque creemos que hace falta hablar sinceramente con ustedes. Existen quienes se burlan de estas
cosas, y si alguien les pide consejo, no dirían lo que 178b
tienen en mente, sino que haciendo conjeturas sobre lo que se les pide consejo, dicen cosas diferentes de su propia opinión. Pero nosotros, que creemos que ustedes son capaces de conocer y que saben decir simplemente lo que les parece, los hemos invitado a la deliberación sobre lo que vamos a compartir con ustedes. El tema sobre lo que hago un
preámbulo desde hace tanto rato, en efecto, es el 179a
siguiente: Éstos que están aquí son nuestros hijos, éste es el suyo,[3] que tiene el nombre de su abuelo,

1 Sobre las características y referencias históricas de los personajes, remitimos a la sección relativa de nuestra Introducción, pp. 42 ss.

2 El diálogo comienza al terminar una demostración de *hoplomakhía*, es decir un espectáculo de lucha en la que los combatientes portaban su equipo completo de artillería. Según Platón testimonia en *Eutidemo*, 271d, también fue una *tékhne* enseñada por algunos sofistas. Se sabrá poco después, en 183c, que el referido como "este varón" es Estesíleo.

3 Hijo de Melesias, entonces.

Tucídides,[4] y éste es el mío –que también tiene el nombre del abuelo,[5] de mi padre: lo llamamos Arístides–; y bien, en efecto hemos resuelto ocuparnos de ellos en máximo grado, y no hacer como la multitud que, una vez que sus hijos han llegado a ser muchachos, les permiten hacer lo que quieren, sino que vamos a comenzar efectivamente ahora a ocuparnos de ellos, en la medida en que somos capa-
179b ces. Y como sabíamos que ustedes también tienen hijos, creímos que estarían más preocupados que cualquier otro en cómo podrían volverse mejores, si ustedes se ocuparan de ellos. Pero si efectivamente en repetidas ocasiones no han puesto atención en ello, les recordaremos que es preciso no pasarlo por alto, y los exhortamos a que, junto con nosotros, hagan algo sobre el cuidado de sus hijos.

»Es preciso, Nicias y Laques, que escuchen de dónde nos vino este parecer, aunque sea un poco largo. Pues efectivamente Melesias, aquí presente, y yo comemos juntos, y los muchachos también
179c comen junto a nosotros. Como ya dije al principio del discurso, hablaremos sinceramente con uste-

[4] No se trata del historiador de la Guerra del Peloponeso, sino de un célebre jefe aristocrático que, debido a su oposición a Pericles, sufrió un prolongado ostracismo (Plutarco, *Pericles*, VI.8.11). Aparentemente, una vez que regresó de su ostracismo en 443 a.C., fue uno de los perseguidores de algunos de quienes formaban el "círculo" de Pericles, como ha sido el caso de Anaxágoras, Apasia y Fidias. Aristóteles lo califica como un excelente político y de los más nobles de Atenas (*Constitución de los atenienses*, XXVIII.2-5).

[5] Se trata de un militar célebre, que padeció ostracismo en el año 482 a.C., por apoyar la resistencia contra Persia, pero luego convocado para participar en las batallas de Salamina (480 a.C.) y Platea (479 a.C.). Formará parte de la organización de la liga de Delos en el año 431 a.C. Véase Plutarco, *Arístides*, XXV. En *Menón*, 94a, sirve como ejemplo como hombre de bien.

des. Cada uno de nosotros tiene numerosas y bellas obras de su propio padre para contarles a estos jóvenes, cuantas cosas habían llevado adelante en la guerra así como en el tiempo de paz, atendiendo las cosas de los aliados y de la propia ciudad; pero ninguno de los dos tenía nada propio para contar. De modo que esto nos avergüenza delante de ellos y les echamos la culpa a nuestros padres, porque nos dejaban vivir desordenadamente cuando llega- 179d
mos a la juventud, por ocuparse ellos de los asuntos de los demás.[6] Y a estos jóvenes les señalamos esto mismo, diciéndoles que si se despreocupan de sí mismos y no nos obedecen, se quedarán sin gloria; pero que si se ocupan de esto, inmediatamente se volverían merecedores de los nombres que tienen. Así es que dijeron que obedecerían.

»Entonces nosotros, en efecto, analizamos qué deben aprender y a qué deben dedicarse para volverse excelentes.[7] Así, alguien[8] nos recomendó 179e
también este aprendizaje, que para un joven sería noble aprender a luchar con armas; además, elogiaba al que ahora hemos observado hacer la

[6] Alude posiblemente a ocuparse de los asuntos públicos, como el propio Sócrates recuerda que le sucedió a Tucídides respecto de sus hijos en *Menón*, 94d.

[7] *Manthánein* (aprender), *epitedeúein* (dedicarse a) son los verbos utilizados para mencionar los medios que llevarán a los jóvenes a adquirir la excelencia. Aunque en esencia el planteo es el mismo, en *Menón* el personaje Menón también considera la posibilidad de que un conocimiento se adquiera *phýsei* (por naturaleza) y *áskesin* (por ejercicio). Como señala Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 139, n. 16), los términos *manthánein* y *epitedeúein* se hallarán a menudo ligados en el *Laques* (véase 180a, c, 182c, etc.).

[8] Pasa a menudo inadvertido este personaje anónimo que le ha dado consejo a Lisímaco, pero va a reforzar el rasgo de hombre olvidadizo que éste se adjudicará en 189c-d.

demostración y nos animaba a observarlo. En consecuencia, nos pareció preciso venir al espectáculo de este varón, y al mismo tiempo que ustedes nos acompañaran, no sólo como espectadores, sino también como consejeros y, si quieren, también como compañeros sobre el cuidado de los jóvenes. Esto es lo que queríamos compartir con ustedes.

180a »En consecuencia, ahora ciertamente es el turno de ustedes de deliberar sobre este aprendizaje, si parece que es preciso aprenderlo o no, y también sobre los demás, si pueden recomendar un aprendizaje o una ocupación para un joven varón, además de decir de qué manera van a actuar en esta asociación.

NICIAS: Pues yo, Lisímaco y Melesias, alabo su intención y estoy resuelto a participar; creo que Laques, aquí presente, también.

180b LAQUES: Pues crees la verdad, Nicias. Porque lo que decía Lisímaco anteriormente acerca de su propio padre y del de Melesias, me parece muy bien dicho para ellos, para nosotros y para cualquier otro que actúe en los asuntos de las ciudades, porque a ellos les sucede más o menos lo que él dice: se preocupan poco ya sea de sus hijos como de los demás asuntos privados, y los tratan con descuido. Ciertamente, Lisímaco, tienes mucha razón. Pero estoy sorprendido de que sobre la educación
180c de los jóvenes nos pidas consejos a nosotros, y que no se lo pidas a Sócrates, que está aquí, pues en primer lugar es tu conciudadano,[9] y después

[9] *ónta demóten*, literalmente "es de tu demo (barrio o distrito)". A fines del siglo VI a.C. Clístenes ha organizado la ciudad de Atenas en 150 demos, divisiones administrativas mínimas

pasa el tiempo siempre donde hay algo similar a lo que buscas en lo referente a los jóvenes, ya sea un aprendizaje o una ocupación noble.[10]

LISÍMACO: ¿Cómo dices, Laques? ¿Sócrates, el que está aquí, se ha ocupado de alguna de estas cosas?[11]

LAQUES: Absolutamente, Lisímaco.

NICIAS: Pues yo podría decírtelo no menos que Laques; pues a mí mismo hace poco me presentó un maestro de música para mi hijo, el discípulo de 180d
Agatocles, Damón,[12] no sólo el más favorecido de los hombres respecto de la música, sino también en las demás cosas que pretendes dignas de que se ocupe de ellas la gente tan joven.

LISÍMACO: Pues Sócrates, Nicias, Laques y los de mi edad ya no conocemos a los más jóvenes, porque por la edad pasamos mucho tiempo en casa; pero si también tú, hijo de Sofronisco,[13] tienes algo bueno

---

con una relativa autonomía, y clasificados de acuerdo con su cercanía o lejanía respecto del Pireo. En la *Boulé* o Consejo, cada demo estaba representado de acuerdo con el número de habitantes que lo componían. Aquí se alude a la pertenencia de Sócrates al demo de Alópece, al que también pertenecían Tucídides, el padre de Melesias (Plutarco, *Pericles*, XI) y Arístides, padre de Lisímaco (Plutarco, *Vida de Arístides*, I). Véase también Platón, *Gorgias*, 49d y *Apología de Sócrates*, 32b.

10 Tanto Platón como Jenofonte muestran a Sócrates interesado y partícipe de los eventos de la palestra y de los gimnasios. Véase Jenofonte, *Memorables*, I.1.10; Platón, *Cármides*, 153a, *Lisis*, 204, *Eutidemo*, 271a, etc.

11 Lisímaco no conoce directamente a Sócrates, aunque se verá seguidamente que ha conocido a su padre, Sofronisco.

12 Damón ha sido un célebre maestro de música, pero también un hombre político influyente en el círculo de Pericles; véase nuestra Introducción. Agatocles, por su parte, también mencionado en *Protágoras*, 316e como un "sofista que se enmascaró con la música", no sólo parece haber sido maestro de Damón, sino también de Píndaro.

13 Del padre de Sócrates, Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos ilustres*, II.18) dice que ha sido un escultor. En este mismo

180e para aconsejarle a este conciudadano tuyo, es preciso que le aconsejes. Es justo que lo hagas, pues eres precisamente un amigo nuestro por el lado de tu padre. En rigor, tu padre y yo fuimos compañeros y amigos siempre, y él murió antes de que tuviera alguna diferencia conmigo. Me ronda la memoria algo de cuando precisamente la otra vez éstos hablaban, pues los muchachos, conversando unos con otros en casa, frecuentemente recuerdan a Sócrates y lo alaban acaloradamente. Sin embargo, en
181a ninguna ocasión les pregunté si hablaban del hijo de Sofronisco. Entonces, hijos, díganme, ¿este Sócrates es a quien recuerdan en cada ocasión?

HIJOS: El mismo, padre, absolutamente.

LISÍMACO: Por Hera,[14] Sócrates, es bueno que sostengas la reputación de tu padre, que fue el mejor de los varones, y principalmente que para nosotros tus cosas sean las nuestras, y para ti las nuestras.[15]

LAQUES: Efectivamente, Lisímaco, no dejes escapar a este varón; pues en otra situación yo también lo observé no sólo sostener la reputación de su

---

pasaje aparecerá como gozando de una fama que su hijo ha sabido conservar (181a).

[14] Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 141, n. 28) señala aquí una ironía por parte de Lisímaco, pues el juramento por Hera, que se encuentra raramente en la obra de Platón (*Apología de Sócrates*, 24e, *Gorgias*, 449d, *Hipias Mayor*, 287a, 291e, *Teeteto*, 154d y *Fedro*, 230d), porta aparentemente este matiz (Dorion según Calder, W. M., "The oath by Hera in Plato", en *Mélanges Edouard Delebacque*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 35-42). En este contexto la ironía estaría dada por que Lisímaco, al elogiar la capacidad de Sócrates de conservar el buen nombre de su padre, está dando a entender a los jóvenes, entre quienes está su propio hijo, que deberían actuar de igual manera, para beneficiarse él mismo de tal renombre.

[15] Pues en verdad, *koinà tà tôn phílon*, las cosas de los amigos son comunes (*Fedro*, 279c, *Lisis*, 207c, *República*, 424a, 449c, *Leyes*, 739c).

padre, sino también la de su patria, pues en la derrota de Delión[16] volvió conmigo, y yo te digo que si los demás hubieran llegado a ser de su clase, nuestra ciudad estaría de pie y en otros tiempos no hubiera habido tal caída. 181b

LISÍMACO: Es bello, Sócrates, este halago con el que ahora eres elogiado por varones dignos de credibilidad, y por las cosas por las que te elogian. Y sabe bien que yo disfruto al escuchar que eres estimado en estos asuntos, y créeme que entre ellos soy el mejor dispuesto en tu favor. Pues, efectivamente, 181c
hubiera sido preciso que nos frecuentaras mucho antes y que nos consideraras de tu familia, como es justo. Pero ahora, desde este día en que nos reencontramos unos con otros, no dejes de tratarnos y llega a conocernos, tanto a nosotros como a estos jóvenes, de manera que también ustedes mantengan viva nuestra amistad. Ciertamente, tú harás esto y además nosotros te lo recordaremos. Pero ¿qué dicen respecto de lo que empezamos a hablar? ¿Qué les parece? ¿Es apropiado o no para los jóvenes aprender la lucha con armas?

SÓCRATES: Pues sobre esto también, Lisímaco, yo 181d
intentaré aconsejar en lo que pueda, y por lo demás en todo lo que me propongas hacer. Pues me parece que lo más justo es que yo, siendo más joven y más inexperto que ellos,[17] en primer lugar

[16] En Delión, ciudad de Beocia, Atenas fue derrotada por los tebanos en el año 424 a.C. La participación de Sócrates en tal batalla también es referida en *Banquete*, 220e y en *Apología de Sócrates*, 28e. Sobre la batalla véase también Tucídides, IV.91.

[17] La diferencia de edad será subrayada nuevamente por Laques en 189b. Una cronología que siga los datos históricos disponibles sobre Laques y Nicias no parece apoyar tal diferencia de

escuche lo que dicen y aprenda de ellos; y si acaso tuviera otra cosa para decir además de lo que ellos dicen, ya les enseñaré y los persuadiré tanto a ti como a ellos. Bueno, Nicias, ¿por qué no habla uno de ustedes dos?

181e NICIAS: Pues nada lo impide, Sócrates. Y bien, me parece que para los jóvenes es provechoso en muchos sentidos conocer esta disciplina.[18] Pues no está bien que pasen el tiempo de otra manera, en cosas que a los jóvenes efectivamente les gusta hacer cuando tienen tiempo libre, sino en ésta, por la cual forzosamente también tendrán mejor el cuerpo, pues no es más modesta ni requiere
182a menos esfuerzo que ningún ejercicio gimnástico; y al mismo tiempo esa gimnasia, y la actividad hípica, es lo que más le importa a alguien libre.[19]

---

edad en los personajes históricos, ya que el último, por ejemplo, habría nacido sólo un año antes que el filósofo, y Laques –se acaba de decir– ha participado con él en la misma batalla de Delión. La falsa cronología obedecería entonces a la intención de Platón de colocar a Sócrates en la perspectiva de las enseñanzas de sus ancestros.

[18] Se trata siempre de un *máthema*; siendo el mismo término griego, nuestra traducción variará, como se ve, cuando remita a la actividad de aprender (un aprendizaje) o a la generalidad del contenido a transmitir y a su transmisión (disciplina).

[19] La lucha con armas constituye un interés de todo hombre libre en la medida en que es una técnica militar y guerrera, con lo cual el ciudadano completa, para el pensamiento griego, su calidad política. Se ha llamado la atención sobre la mención sorpresiva de la "actividad hípica" en este pasaje, junto con la lucha con armas; se ha interpretado como un artilugio retórico: en la medida en que la actividad hípica es incuestionablemente bien considerada como ejercicio, al colocar la lucha con armas a su lado y dando a entender que entre ellas hay un continuo, se incita a pensar que esta última participa de la misma consideración que la primera. Véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 142, n. 35; Tatham, M. T. (1966, 1888[1]), *Laches*, New York, S. Martin Press, p. 51.

Porque sólo ellos, ejercitados en herramientas de guerra semejantes, se ejercitan en la lucha de la que somos atletas y en las circunstancias en que nos sitúa la lucha. Después, esta disciplina será útil también en la guerra misma, cuando sea necesario luchar en las filas con todos los demás; pero sin duda su mayor beneficio será cuando rompan filas y entonces sea necesario que cada
uno luche por separado, ya sea al perseguir a al- 182b
guien para atacarlo, ya sea en la fuga, al defenderse del ataque de otro. Pues el conocedor de esta disciplina no podría sufrir nada ni de un solo hombre ni tampoco de parte de una multitud, sino que por todas partes tendría ventaja por ella. Y además algo de este tipo provoca el deseo de otros aprendizajes nobles; pues todo el que aprendió a luchar con armas, deseará también el aprendizaje que le sigue: el de estar en los frentes de batalla, y una vez que lo haya obtenido y logrado el honor
en eso, avanzará hacia todas las cosas relativas a 182c
la estrategia.[20] Y ahora es evidente que la posesión de estas cosas, de todos los aprendizajes y ocupaciones nobles y totalmente dignos de aprender y de ocuparse para un varón, es donde se iniciaría esta disciplina.[21] Le haremos a esto un agregado no menor: que este conocimiento en gran medi-

[20] Nicias da a entender que el proceso de aprendizaje se retroalimenta con sus logros y se produce un incentivo para avanzar en el conocimiento. En otros términos, Aristóteles formulará este movimiento en *Metafísica*, I.1.980a-982a.

[21] Nicias señala aquí explícitamente el valor instrumental que tendría la lucha con armas, ya que, de acuerdo con su punto de vista, se trata de la puerta de entrada a las técnicas guerreras en su conjunto.

da haría a todo varón más audaz y más valiente[22] de lo que él mismo lo era en la guerra. No menospreciemos decir, aunque a alguien le parezca algo menor, que también será más decoroso allí
182d donde es preciso que el varón parezca más decoroso, de donde al mismo tiempo a los enemigos les parecerá más terrible a causa de su decoro. En consecuencia, Lisímaco, me parece, como digo, que es preciso enseñarles estas cosas a los jóvenes y he dicho por qué causa me lo parece. Pero si Laques dice algo diferente de esto, lo escucharía con placer.

LAQUES: Y bien, es difícil decir que hay algún aprendizaje que no hace falta aprender, Nicias; puesto que parece que es bueno saber todo. Ahora bien, en lo relativo a esta lucha armada, si efectivamen-
182e te es una disciplina, como dicen los que la enseñan y como afirma Nicias, es preciso aprenderla. Pero si tal disciplina no existe, sino que los que la prometen engañan totalmente, o siendo efectivamente un aprendizaje, no lo es de mucha seriedad, ¿por qué sería necesario aprenderlo? Hablo así sobre el tema teniendo en vista lo siguiente: porque creo que, si fuera algo importante, no se les hubiera pasado inadvertido a los lacedemonios, a quienes nada les interesa tanto en la vida
183a como buscar y ocuparse de aquello que, tras haberlo aprendido y después de haberse ocupado de ello, pueda hacerlos superiores a los demás en la

22 Éste es uno de los lugares que resisten a la interpretación de que la valentía es tomada en este diálogo de manera aleatoria y que cualquier otra virtud podría haber sido analizada en su lugar; véase nuestra Introducción a este diálogo.

guerra.[23] Pero incluso si a ellos se les ha pasado inadvertido, no se les hubiera pasado inadvertido a los maestros de este aprendizaje porque, entre los griegos, aquéllos[24] son los que tratan el tema más seriamente, y quien es honrado por ellos en este asunto –del mismo modo que el poeta trágico es honrado por nosotros–, también podría obtener mayores riquezas con otros. Por eso, quien cree que hace tragedia de manera noble no sale del Ática en gira para mostrarla en otras ciudades, 183b
sino que la trae directamente aquí mismo y con razón se la exhibe a los del lugar.[25] Pero veo que para los que luchan con armas, Lacedemonia es un santuario inaccesible y no ponen allí ni la punta del pie, sino que la rodean y se exhiben frente a cualquiera, y más aún frente a quienes estarían de acuerdo en que muchos son mejores que éstos en los asuntos de la guerra. Además, Lisímaco, he 183c
sido testigo de no pocos de ellos en el momento mismo de la acción y comprendo cómo son.

»Y es posible que lo analicemos asimismo de este punto. Pues, como algo deliberado,[26] ningún

[23] Los lacedemonios o espartanos han sido célebres por su cultura militar y por abocarse con prioridad absoluta a las tareas guerreras y al cuidado del cuerpo en vistas al mejor rendimiento en la guerra. Sobre ellos, en el *corpus* platónico puede verse *Protágoras*, 342a-343c, *Alcibíades*, 122c.

[24] Es decir los lacedemonios.

[25] La referencia recuerda la valoración ateniense de las competencias trágicas que tenían lugar una vez por año. Las Leneas –celebradas en enero– y las Grandes Dionisíacas o De la Ciudad –en marzo, durante cuatro días– eran los concursos más conocidos. Véase Lesky, A. (1970), *La tragedia griega*, Barcelona, Labor. La comparación de Laques deja ver que la sensibilidad intelectual de la que es depositaria Atenas incluiría también la valoración de una técnica de las armas, si ésta existiera.

[26] *epitedés*, "deliberado", "adrede". La afirmación no puede

varón de los que se ocupan de la lucha armada se ha vuelto en absoluto bien reputado en la guerra. Y, sin embargo, en todo lo demás los famosos se dan entre quienes se ocuparon de cada cosa en particular; pero éstos, según parece, comparados con los demás han tenido muy mala suerte en eso. Al punto que a este Estesíleo,[27] a quien ustedes ob-
183d servaron junto conmigo cuando se exhibió frente a semejante aglomeración y que dijo las cosas más grandiosas cuando hablaba de sí mismo, yo lo vi más noble en otra circunstancia, en una situación verdadera, aunque en verdad no se exhibía voluntariamente.[28] Pues después de que la nave en la que iba como soldado de marina[29] atacara a un buque de carga, luchaba con una lanza-hoz,[30] que es efectivamente tan diferente de la artillería pesada como él lo es de los demás hombres. Bien, el resto de la vida de este varón no merece comentarios, pero sí cómo se produjo la astucia[31]

ser sino irónica. Obsérvese que las palabras de Laques afirman exactamente lo contrario que lo dicho por Nicias.

[27] Es el mismo personaje mencionado en 178a, que ha participado en el espectáculo que han visto todos los presentes.

[28] Nótese la diferencia que establece Laques entre la falsedad que entraña el espectáculo y la vida real; allí donde verdaderamente haría falta eficiencia, la técnica es incompetente.

[29] *epibatéuein*; un *epibatés*, que aquí traducimos como "soldado de marina", es un soldado que combatía –normalmente en un grupo de veinte– en la proa del trirreme. Véase Tucídides, VI.43.

[30] Se trata originariamente de una lanza, pero que funcionalmente se ha convertido en una hoz. El término griego *dorydrépanon* es un compuesto de *dóry* (lanza, pica) y *drépanon* (hoz, sable curvo).

[31] Traducimos de este modo *sophisma*, un término emparentado con *sophistés* (sofista), pero aquí utilizado con su matiz de invención y recurso inteligente, desprovisto de cualquier contenido negativo que pueda tener en otros contextos.

de la hoz como agregado a la lanza. Pues mientras 183e
estaba luchando, ésta se trabó de alguna manera en los aparejos de la nave[32] y quedó agarrada; así fue como Estesíleo tiraba queriendo soltarse, pero no lograba hacerlo, y una nave pasaba al lado de la otra. Hasta ese momento, corría en su nave siguiendo a la que tenía la lanza trabada. Entonces, cuando finalmente la nave de carga estaba sobrepasando la suya y lo retenía agarrado por la lanza,
la deslizó por su mano, hasta que agarró la punta 184a
de la contera.[33] Era objeto de risa y de aplausos por su actitud, por parte de los del buque de carga, y cuando alguien lanzó una piedra a sus pies en la cubierta, él dejó la lanza, y entonces los del trirreme ya no lograron retener la risa al ver aquella lanza-hoz suspendida del buque de carga.

»En efecto, posiblemente la lucha con armas podría ser algo como lo que dice Nicias; pero a quienes yo he encontrado en mi camino son de
esta clase. Por consiguiente, como dije desde el 184b
principio,[34] si es una disciplina que tiene poco de provechoso, o si dicen y se jactan de que es una disciplina sin que lo sea, no merece que se intente aprenderla. Pues ciertamente me parece que, si alguien que es cobarde cree conocerla, al volverse más audaz por ella,[35] sería más manifiesto cómo es,

[32] Del buque de carga, como se verá a continuación.

[33] Estesíleo ha hecho un papel muy elegante en el espectáculo, pero en situaciones reales como la relatada, sólo hace el ridículo.

[34] 182e.

[35] Véase que Laques también, como Nicias, relaciona directamente la lucha con armas con la valentía. Véase 182c y nota *ad loc.*

pero si es valiente, como estaría más vigilado por los hombres, si eventualmente se equivocara un po-
184c co, recibiría grandes calumnias. Pues la adquisición de un conocimiento de este tipo es objeto de envidia, y si no se distingue de los demás hombres de una manera sorprendente en la virtud, quien ande diciendo que tiene ese conocimiento no podrá huir del ridículo.[36] Algo así, Lisímaco, me parece que es la importancia de esta disciplina. Es preciso, como te decía desde el principio, que además Sócrates, aquí presente, no se vaya, sino pedirle que aconseje según le parezca acerca de lo propuesto.[37]

LISÍMACO: Yo mismo te lo pido, Sócrates; porque me
184d parece que nuestra deliberación necesita quien le dé un veredicto. Puesto que si ambos hubieran estado de acuerdo, sería menos necesaria una cosa así; pero ahora, por el contrario, como ves, Laques estableció lo opuesto de Nicias. En consecuencia, está bien que también escuchemos de ti con cuál de ambos varones compartes la opinión.[38]

SÓCRATES: ¿Pero cómo, Lisímaco? ¿Vas a abandonarte a lo que alabe la mayoría de nosotros?[39]

36 Como ha sido el caso de Estesíleo. La audacia o temeridad es, como en *Protágoras* 351a, una mala versión de la valentía. La ilusión de poseer un saber sobre la lucha con armas provocará en el audaz una actitud de temeridad y, en el momento preciso de la acción, el aparente saber dejará siempre lugar a la naturaleza débil.

37 En 181a; y más tarde, en 200c.

38 El juego está establecido de la misma manera en que tenía lugar en la *pólis* la verdadera *boulé* –que, por lo demás, es el término utilizado por Lisímaco y que traducimos aquí por "deliberación"–. Una vez que habían tenido lugar las exposiciones de dos contrincantes, un juez –cuya función se pretende que cumpla aquí Sócrates– emitía su veredicto.

39 Sócrates se ha mostrado siempre adverso a sostener el juicio de la mayoría en detrimento del juicio personal y fundado

Lisímaco: ¿Pues qué haría cualquiera, Sócrates?

Sócrates: ¿Acaso tú, Melesias, actuarías así? Es decir, si hubiera una deliberación sobre cómo sería 184e preciso que fuera la práctica de la lucha de tu hijo, ¿acaso serías convencido por la mayoría de nosotros, o precisamente por aquel que haya sido enseñado y ejercitado por un buen profesor de gimnasia?

Melesias: Seguramente por este último, Sócrates.

Sócrates: ¿Y acaso te dejarías persuadir más por él que por nosotros, que somos cuatro?

Melesias: Seguramente.

Sócrates: Pues creo que lo que se va a juzgar correctamente, debe juzgarse por el conocimiento y no por la cantidad.

Melesias: ¿Pues cómo no?

Sócrates: En consecuencia, en primer lugar, ahora es preciso analizar eso mismo: si alguno de noso- 185a tros es profesional[40] de lo que deliberamos o no; y si efectivamente lo es, hay que dejarse persuadir por él, aunque sea uno solo, y dejar a los demás; pero si no lo es, se debe buscar a algún otro. ¿O acaso tú y también Lisímaco creen que ahora se

---

en conocimiento. Por lo demás, es un punto que se condice con la necesidad, repetidamente expresada, de llegar a un acuerdo entre las opiniones del interlocutor y las de quien guía la discusión, y de no tomar acríticamente opiniones ajenas como propias. Pueden verse numerosos ejemplos de situaciones como la presente en la obra de Platón; sirvan como ejemplo *Protágoras*, 351b, 353a, *Gorgias*, 471c ss.

[40] El término es *tekhnikós* e implica, por tanto, estar en posesión de un conocimiento técnico sobre la lucha con armas. Recuérdese que no hay una clara diferencia entre *tékhne* y *epistéme* en los diálogos tempranos de Platón. Sobre las implicaciones de una técnica en el contexto de los diálogos tempranos de Platón, véase Balansard, A., *op. cit.*

exponen a un riesgo sobre algo menor, y no sobre el tesoro que es precisamente lo más grande que tienen?[41] Pues en cierta manera se trata de si sus hijos serán de provecho o lo contrario, y toda la casa paterna vivirá de acuerdo a cómo lleguen a ser sus hijos.

MELESIAS: Tienes razón.

SÓCRATES: Es necesario entonces tener una gran previsión sobre eso.

MELESIAS: Absolutamente.

185b SÓCRATES: Pero ¿cómo podríamos analizar, como yo decía recientemente,[42] si quisiéramos analizar quién de nosotros es más profesional en la lucha? ¿Acaso no sería el que lo aprendió y se ocupó de eso, y quien ha tenido buenos maestros de esta disciplina?

MELESIAS: Al menos a mí me parece que sí.

SÓCRATES: Bien, entonces, ¿no corresponde primero ver qué es eso de lo que buscamos maestros?[43]

MELESIAS: ¿Cómo dices?

SÓCRATES: Posiblemente será más evidente así: me parece que desde el principio no nos pusimos de acuerdo entre nosotros acerca de lo que es precisamente el tema sobre el que deliberamos y ha-

[41] En *Protágoras*, 313e-314a, Sócrates insiste también en la necesidad de tomar conciencia de los riesgos que implica una educación defectuosa.

[42] En 184d-e.

[43] Abandonamos aquí la lectura de Burnet, que sigue a Jacobs al omitir el relativo *hoû*, "*de lo que* buscamos". Sobre el criterio de encontrar un maestro de una disciplina como prueba de que se trata de una técnica, y la repetición de ejemplos como los de aquí en otros diálogos de Platón, véase nuestra Introducción.

cemos el análisis,[44] quién de nosotros es especialista y quién consiguió maestros por esta causa, y quién no. 185c

NICIAS: Pues, Sócrates, ¿no analizamos acaso si es preciso que los jóvenes aprendan o no acerca de la lucha con armas?

SÓCRATES: Absolutamente, Nicias. Pero cuando alguien analiza si es preciso ponerse o no un remedio para los ojos, ¿crees que hay una deliberación sobre el remedio o sobre los ojos?

NICIAS: Sobre los ojos.

SÓCRATES: Y por otro lado, cuando uno analiza si se 185d
debe colocar el freno al caballo o no, y cuándo, ¿delibera acerca del caballo, y no sobre el freno?

NICIAS: Es verdad.

SÓCRATES: Entonces, en una palabra, cuando uno analice algo a causa de otra cosa, la deliberación versará precisamente sobre aquello a causa de lo cual se analiza, y no sobre lo que se buscaba a causa de otra cosa.[45]

NICIAS: Forzosamente.

SÓCRATES: Entonces, es necesario también analizar precisamente al consejero, si acaso es profesional

[44] Seguimos aquí la lección de los manuscritos: *kaì skeptómetha*, y no la elipsis de Burnet, pues aquélla no hace violencia a la lógica de la frase.

[45] En una palabra, la deliberación debe hacerse sobre los fines de la investigación y no sobre los medios; la pregunta llega a formularse entonces en términos más esenciales que antes y evita lo accesorio. Un planteo similar puede verse en *Gorgias*, 467a-468b. Estos dos casos propuestos por el personaje Sócrates ponen en marcha un mecanismo analógico característico de la operatoria socrática: presenta una serie de ejemplos paralelos y más simples que aquel sobre el que le interesa concluir, de manera que su interlocutor pueda, una vez observado el fenómeno en lo evidente, aplicar la estructura al caso en cuestión.

respecto del cuidado de aquello por cuya causa analizamos lo analizado.

NICIAS: Absolutamente.

185e SÓCRATES: ¿Pero acaso no decimos que hacemos ahora este análisis del aprendizaje a causa del alma de los jóvenes?[46]

NICIAS: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, se debe analizar si uno de nosotros es profesional del cuidado del alma y es capaz de ocuparse del tema con nobleza, y si ha tenido buenos maestros al respecto.

LAQUES: ¿Pero qué, Sócrates? ¿Nunca has visto que en algunos asuntos los hombres se han vuelto más profesionales sin maestros que con ellos?[47]

SÓCRATES: Al menos yo, sí, Laques. En los que tú no podrías querer confiar, si se dijeran buenos artesanos, a menos que tuvieran un trabajo de su técnica para mostrarte que esté bien realizado, ya
186a sea uno o más.

LAQUES: Lo que dices es cierto.

SÓCRATES: Pues bien, Laques y Nicias, puesto que Lisímaco y Melesias nos llamaron a la deliberación sobre sus hijos, esforzándose para que sus almas se vuelvan excelentes, es necesario, si decimos que podemos hacerlo, mostrarles también a los maestros que, siendo buenos en primer lugar

[46] Sócrates introduce subrepticiamente –y todos la aceptan– la idea de que mejorar a los jóvenes es mejorar, en primer lugar, su alma.

[47] Laques responde de acuerdo con su espíritu pragmático, donde los aprendizajes infundidos por otros –sean ellos teóricos o no– no siempre son más fuertes que el *érgon* (trabajo o función, vinculado con una práctica concreta). Al respecto, la respuesta de Sócrates que sigue pondrá una cuota de equilibrio entre la *empeiría* (experiencia) y el *lógos* (discurso).

ellos mismos,[48] y habiendo cuidado las almas de muchos jóvenes, luego parecen también habernos enseñado a nosotros. O si alguno de nosotros dice que él mismo no ha tenido maestro, pero que efectivamente puede decir sus propias acciones, que muestre quiénes de los atenienses o de los extranjeros, ya sean esclavos u hombres libres, unánimemente se han vuelto buenos gracias a él. Pero si no nos sucede nada de esto, exhortarlos a buscar a otros y que no corran el riesgo, por corromper a los hijos de estos varones camaradas,[49] de ser objeto de la mayor acusación por parte de sus allegados más cercanos.

186b

»Pues bien, Lisímaco y Melesias, yo soy el primero en decir de mí mismo que no he tenido maestro sobre el tema. Sin embargo, desde mi juventud siento deseos sobre este asunto. Pero no puedo pagar retribuciones a los sofistas, que son los únicos que se anunciaron capaces de hacerme un hombre de bien.[50] Y yo mismo, a mi vez, has-

186c

[48] Seguimos aquí la lectura de J. Burnet (respeta la de Badham y es seguida hoy por la mayoría de los críticos), la cual se aparta de los manuscritos al suprimir *hemôn gegónasin*, que hace incoherente la frase.

[49] El comentario de Sócrates tiene fuertes ecos de una de las acusaciones de las que fue víctima en el proceso que lo llevó a la muerte: corromper a los jóvenes; véase Platón, *Apología de Sócrates*, 24b ss., Jenofonte, *Memorables*, I.I. La apreciación de L.-A. Dorion, sobre el propósito de Platón de defender a Sócrates de acusaciones ligeras poniendo este comentario en su boca, nos parece que hace decir al texto más que su intención.

[50] Traducimos de este modo la expresión *kalós te kagathós*, que en griego expresa la idea de hombre constituido por la totalidad de una belleza física y espiritual. Véase Jaeger, W. (1978, 1934), *Paideia*, México, F.C.E., especialmente el capítulo I del primer libro: "Nobleza y *Areté*". Que los sofistas pedían una retribución por sus enseñanzas y que gracias a ellas llegaron a ser hombres ricos, es un hecho atestiguado largamente por Platón,

ta ahora no pude descubrir esta técnica. Pero no me extrañaría que Nicias o Laques la hubieran descubierto o aprendido, pues son más poderosos que yo por sus bienes,[51] de modo que pudieron haberla aprendido de otros, y a la vez son más ancianos, de modo que ya pudieron haberla descu-
186d bierto. Me parece que son efectivamente capaces de enseñarle a un hombre; pues nunca hubieran mostrado su opinión de manera desaprensiva sobre las ocupaciones provechosas y dañinas para un joven, si ellos mismos no creyeran saberlo suficientemente. Incluso respecto a lo demás, yo mismo confío en ellos; y me sorprendió que tuvieran diferencias entre sí. Yo, por mi parte, te pido esto, Lisímaco: como recientemente[52] Laques te animaba a que no me soltaras, sino que me preguntaras, ahora yo te exhorto a que no sueltes a Laques ni a Nicias, sino que les preguntes, diciéndoles que,
186e por un lado, Sócrates dice que no es entendido

---

quien siempre ha contrapuesto a ellos la figura austera y desinteresada de Sócrates. De todos modos, es difícil llegar a fundamentar una imagen homogénea de los sofistas, y cada uno tenía no sólo enseñanzas muy diferentes de los demás, sino también requisitos particulares para enseñar. Véase Kerferd, K. (1981), *Le mouvement Sophistique*, Paris, Vrin. En este pasaje Sócrates parece mostrar una sombra de ironía, ya que un personaje que ha criticado generalmente la calidad moral de los sofistas, confiesa ahora que la razón por la cual no los ha frecuentado no es ideológica, sino económica. Por otro lado, la pobreza de Sócrates cuenta con testimonios en Platón, *Apología de Sócrates*, 23b-c, 8b, y *República*, I.338b, y en Jenofonte, *Memorables*, I.2.1, I.6.2, entre otros.

51 A lo único que pueden referir con seguridad estas palabras es a la fortuna de Nicias (Plutarco, *Nicias*, III.1 ss.), pues de Laques no hay datos históricos que permitan concluir acerca de su riqueza.

52 En 184c.

en estos asuntos[53] y que no es capaz de discernir quién de los dos dice la verdad –pues no es ni descubridor ni discípulo de nadie acerca de temas de este tipo–; pero, por otro, tú, Laques, y Nicias, que cada uno de ustedes diga con qué hombre sumamente hábil han tenido trato en lo relativo a la instrucción de los jóvenes, y si lo aprendieron junto al que sabe o lo descubrieron por ustedes mismos; y si es el caso que lo aprendieron, quién 187a
ha sido maestro para cada uno y quiénes son sus otros compañeros, para que, si ustedes no tienen tiempo libre a causa de atender los asuntos de la ciudad, nos dirijamos a ellos y los convenzamos, ya sea con regalos, con servicios o con ambas cosas, de que cuiden de los hijos nuestros y suyos, de modo que no avergüencen a los más ancianos por ser vulgares. Pero si ustedes mismos son los descubridores de algo semejante, den un ejemplo de a quiénes más, ocupándose de ellos a partir de cuando eran vulgares, hicieron hombres de bien. Si, en cambio, comienzan ahora a enseñar por primera vez, es preciso analizar que el riesgo que 187b
corren no estará en un cario,[54] sino en sus hijos

[53] La negación por parte del personaje Sócrates de que comprenda o conozca el tema en cuestión es parte de su famosa vocación de ignorancia. Al respecto y sobre la relación de esta negación de saber con el intelectualismo socrático, véase nuestra Introducción general. Véase también el clásico artículo de Vlastos, G. (1991), "Socratic Irony", en *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (New York), Cornell University Press, pp. 21-44; T. Brickhouse-N. Smith, *op. cit.*, especialmente cap. 1: "Socrates' Method", pp. 3-29; Scott, G. A. (2002), *Does Socrates have a Method?*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

[54] Los carios son habitantes de Caria, en Asia Menor, y fueron conocidos por proveer a los griegos de mercenarios y esclavos. La expresión reproduce un proverbio que considera a un

y los hijos de sus amigos, pues para ustedes se da completamente lo que dice el dicho: "la alfarería que comienza por la tinaja más grande".[55] Entonces, digan cuál de estas cosas afirman que tiene lugar y conviene, y cuál no. Indágalos sobre esto, Lisímaco, y no sueltes a estos varones.

LISÍMACO: Pues, al menos a mí me parece que Sócra-
187c tes habla bien. Es preciso, Nicias y Laques, que resuelvan si quieren ser interrogados y desarrollar un argumento sobre este asunto. Tanto para Melesias, aquí presente, como para mí, es evidente que sería un placer si quisieran pasar revista con un discurso a todo lo que pregunta Sócrates. Pues desde el principio[56] había comenzado a decir que si los hemos llamado para la deliberación sobre este tema es porque creemos que, como es natural, se han preocupado por este asunto, y más to-
187d davía porque sus hijos, como los nuestros, tienen casi la edad de ser educados.[57] En consecuencia, si para ustedes es igual, digan y analicen juntamente con Sócrates, dando y aceptando un argumento

cario como alguien carente de valor. Véase la expresión en Eurípides, *Cíclope*, 64, Aristófanes, *Aves*, 764, etc.

[55] Frase que también se lee en *Gorgias*, 514e, y que hace referencia a un proceso de aprendizaje en el que la práctica inicial debe ser simple; el trabajo de enseñar a los jóvenes no es propicio para los recientemente iniciados, pues se trata del tesoro "más grande que tienen" (185a).

[56] En 179a.

[57] Como sus hijos son jóvenes, no se trata propiamente de la primera educación que recibirán, puesto que ya deben haber sido formados, desde pequeños, en cálculo, astronomía, geometría y música; véase *Protágoras*, 318e, *República*, VII.522c-531c. Se trataría ahora, que llegan a la adolescencia, de aprender la disciplina militar. Véase el plan de educación integral que Platón pone en boca del sofista en *Protágoras*, 325c ss.

el uno del otro;[58] pues en rigor ahora él dice bien que deliberamos sobre lo más importante para los nuestros. Pero fíjense si parece que es preciso hacer así.

NICIAS: Lisímaco, me parece que tú verdaderamente conoces a Sócrates sólo por su padre, y no por haberlo tratado más allá de cuando era niño, si 187e
alguna vez se te acercó siguiendo a su padre entre tus conciudadanos, o en el templo o en otra reunión de ciudadanos. Pero una vez que se ha vuelto mayor, es evidente que ya no te has encontrado con este varón.

LISÍMACO: ¿Cómo tanto, Nicias?

NICIAS: No me parece que sepas que a quien esté muy cerca de Sócrates y se le acerque para dialogar, le es forzoso, incluso si primero comenzaron dialogando sobre otra cosa, no cesar de rondar con su discurso, hasta caer en dar un argumento sobre la manera en que el interlocutor mismo vive 188a
ahora y cómo ha vivido en su vida transcurrida.[59] Y una vez que haya caído, Sócrates no lo soltará

58 Esta expresión, *didóntes te kaì dekhómenoi lógon par' allélon*, junto con la propuesta, algunas líneas antes, de acordar ser interrogados y dar argumentos, es el reclamo de que se cumplan las reglas de discusión corrientes en la época. La exigencia frecuente es respetar los turnos para preguntar y responder, responder a lo preguntado con precisión y no extender el discurso de manera de evitar que el interlocutor pueda seguirlo. En *Protágoras*, 336c encontramos particularmente subrayado este aspecto formal de la argumentación.

59 Sobre la manera de argumentación de Sócrates y la modalidad que hace perder a su interlocutor en el curso de la discusión, véase especialmente *Menón*, 80a ss., donde Sócrates es comparado con un pez torpedo. Nótese también la insistencia del presente pasaje en la intención socrática de retomar siempre la opinión personal del interlocutor en el curso de la argumentación y no la de terceros o la de la mayoría.

antes de que evalúe bien y noblemente todo eso. Pues yo estoy habituado a él y creo que es forzoso padecer estas cosas de su parte; y que incluso yo mismo voy a ser sometido a eso, lo sé bien. Pero me alegro, Lisímaco, de tener trato con este varón, y creo que no hay nada de malo en acordarse
188b de lo que hemos hecho o hacemos sin nobleza, pues forzosamente tendrá una vida posterior más previsora quien no huye de esto, sino que –como dice Solón– quiere y considera digno aprender mientras viva y no cree que la vejez lo llevará al buen sentido.[60] En fin, no me resulta nada raro ni tampoco desagradable[61] ser evaluado por Sócrates, sino que efectivamente hace tiempo supe, en cierta forma, que estando Sócrates aquí presente, el discurso no sería sobre nuestros jóvenes, sino
188c sobre nosotros mismos.[62] Entonces, lo que digo es que para mí nada impide pasar el tiempo con Sócrates como quiera. Pero mira cómo es la cosa sobre este asunto para Laques.

LAQUES: Para mí la cosa es simple, Nicias, en lo re-

[60] Solón fue un legislador célebre por su sabiduría –de hecho, uno de los "Siete Sabios"–; en *Protágoras*, 343a-b el sofista dice que estos sabios se reunieron "en el templo de Delfos para regalarle conjuntamente a Apolo el fruto de su sabiduría, al escribir lo que todavía hoy todos cantan: 'conócete a ti mismo' y 'nada en exceso'". Aquí se alude a su idea de que, si el paso del tiempo no es acompañado por la reflexión y la búsqueda personal del saber, la sabiduría no llegará por generación espontánea.

[61] Nicias hace un juego de palabras entre *aethés* (raro) y *aedés* (displacentero), que recuerda su relación, mediatizada por su maestro Damón, con el sofista Pródico, natural de Ceos y conocido justamente por su afición al lenguaje, por su pericia para diferenciar matices semánticos de un mismo término y por cuestiones relativas a la sinonimia (84A19, Aristóteles, *Tópicos*, 6). A este propósito será mencionado más abajo, en 197d.

[62] Véase 184e y n. *ad loc.*

ferente a los argumentos, aunque, si quieres, no es simple sino doble. Pues podría parecer tanto que yo soy afecto a los argumentos, como lo contrario, que soy enemigo de ellos.[63] Ciertamente, cuando escucho a un hombre, que es un verdadero varón y digno de los argumentos que dice, hablando sobre la virtud o sobre un saber, me da 188d
muchísima alegría, por ver que quien habla y lo que dice están a la vez mutuamente afinados y que esto es armonioso. Me parece que el hombre así es un músico completo, que afina con la armonía más bella, no de la lira ni de los instrumentos de entretenimiento, sino de la realidad de su propia vida consonante en los discursos respecto de las acciones,[64] a la manera doria sencillamente, y no jónica, y creo que tampoco frigia ni lidia, sino únicamente la armonía griega.[65] De modo que produce alegría cuando habla alguien así, y pare- 188e
ce que soy afecto a los discursos –de manera tan entusiasta recibo lo que dice–, pero el que hace

63 Laques dice, planteando la oposición clara entre los términos griegos *philologós* y *mysologós*, que en verdad su actitud puede ser malinterpretada, por alabar y criticar a la vez el valor del *lógos*. Lo que debe entenderse en el fondo es su crítica, no a los discursos sin más, sino a la falta de adecuación entre el discurso y la acción. Una vez más, entonces, Laques reafirma su consideración prioritaria de la acción por sobre los discursos.

64 La armonía es entonces expresada como *toîs lógois pròs tà érga*.

65 Son diferentes estilos musicales, cada uno de los cuales portador de una cualidad apropiada para un tipo de actividad. Platón se ocupará de ellos en *República*, III.398d ss., y podemos resumir como sigue las características principales de cada estilo: 1. el dorio es grave, propio de acciones violentas y bélicas; 2. el jónico es laxo y débil, apropiado para "los festejos de los ebrios"; 3. el frigio es cercano al dorio, y fomenta el temperamento valiente; 4. el lidio es quejumbroso y lleno de lamentos, debe ser eliminado completamente.

lo contrario me entristece, y tanto más cuanto mejor parezca hablar, y así parece que soy un enemigo de los discursos.

»Y bien, yo no tengo experiencia en los discursos de Sócrates, pero, según parece, ya antes tuve experiencia de sus acciones,[66] y además
189a descubrí que era digno de bellos discursos y de toda franqueza. En consecuencia, si es así, estoy de acuerdo con este varón, y con mucho placer me dejaría examinar por alguien como él, y no me disgustaría aprender, puesto que estoy efectivamente de acuerdo con Solón,[67] agregando sólo una cosa: que al envejecer quiero que me sean enseñadas muchas cosas sólo por hombres buenos.[68] Entonces, acuerden conmigo en que también el maestro mismo sea bueno, para que yo no parezca torpe y sin gusto por aprender. Y si el maestro fuera más joven, o aún no estuviera
189b en su esplendor o tuviera alguna otra cosa de ésas, no me preocupa para nada. Pues me propongo, Sócrates, para que me enseñes y pruebes[69] lo que quieras, y que a la vez aprendas lo que sé. Tal es

[66] Laques ya ha mencionado su conocimiento de Sócrates en Delión (181d).

[67] Dicho en 188b.

[68] Traducimos así *khrestós*; el término griego alude a un hombre bueno en el sentido de un hombre útil y de provecho.

[69] Se trata del verbo *élenkho*, que cobrará con el tiempo un uso técnico en el llamado método socrático de la refutación. Originariamente sólo designaba el hecho de provocar vergüenza mostrando un error en alguien, pero paulatinamente significó simplemente "refutar". Corresponde al momento negativo del diálogo socrático, que trabaja en pos de liberar al interlocutor de sus preconceptos e ideas erróneas, y lo prepara para la construcción de una definición más adecuada sobre el tema investigado. Véase Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 183b36 ss., y nuestra Introducción general.

mi disposición para contigo desde aquél día en que luchaste junto a mí y me diste tú mismo prueba de tu virtud, la que es preciso que dé quien tiene la intención de darla con justicia. Entonces, di lo que quieras, y actúa sin tomar para nada en consideración nuestra edad.[70]

SÓCRATES: No los culparemos a ustedes, parece, de no estar decididos a deliberar y a realizar un análisis. 189c

LISÍMACO: Bien, entonces es nuestra función, Sócrates –pues, en efecto, sostengo que tú eres uno de los nuestros–; analiza en mi lugar, en pro de los más jóvenes, lo que debemos averiguar de éstos,[71] y únete para dialogar con ellos. Pues yo, por mi edad, me olvido pronto de muchas cosas que pensé preguntar y también lo que escucharé, y si hay otros discursos en el medio, no me acuerdo en 189d absoluto.[72] Entonces ustedes hablen y hagan una exposición acerca del tema que les propusimos. Yo me pondré a escuchar y, una vez que los haya escuchado, haré con Melesias a su vez lo que les parezca.

SÓCRATES: Nicias y Laques, deben dejarse convencer por Lisímaco y por Melesias. Pues lo que tuvi-

70 Ya mencionada en 181d y 186c.

71 Laques y Nicias.

72 En este caso es Lisímaco quien toma el lugar de alguien de memoria frágil, una función que le toca ejecutar generalmente a Sócrates. Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 13, n. 106) traza un paralelo fecundo e interesante entre Lisímaco y el Sócrates del *Protágoras*, especialmente 324c-d, no solamente respecto de la falta de memoria a causa de la edad, sino también recogiendo la habilidad de Lisímaco sobre la formalidad que debe respetar una discusión (187c ss.).

mos la intención de analizar ahora mismo,[73] quiénes fueron para nosotros los maestros de una instrucción semejante o a quiénes más hemos hecho mejores, es posible que no esté mal
189e que efectivamente nosotros mismos lo sometamos a prueba. Pero creo que ciertamente un análisis de este tipo nos lleva a lo mismo, y sería incluso casi más originario.[74] Pues si sobre cualquier asunto sabemos que lo que está presente en algo hace mejor a aquello en lo que está presente, y además somos capaces de hacer que esté presente allí donde está, es evidente que conocemos el asunto sobre lo que nos volvemos consejeros: cómo alguien lo adquiere con mayor facilidad y de manera excelente.

»En efecto, es posible que no comprendan *lo que digo, pero comprenderán más fácilmente*
190a esto. Si precisamente sabemos que la presencia de la vista hace mejores a los ojos en los que está, y además somos capaces de hacer que esté presente en los ojos, es evidente que sabemos al fin y al cabo lo que es la vista en sí misma, acerca de la cual nos volvemos consejeros sobre cómo alguien la adquiere con mayor facilidad y de manera excelente. Pues si no conociéramos lo que es al fin y al cabo la vista o el oído, difícilmente podríamos ser

73 En 185b ss. y 186a ss.

74 Sócrates comienza a introducir la cuestión "más originaria" que la de los buenos maestros, pues se apresta a preguntar por la virtud en sí, sobre la esencia de la virtud, podríamos decir. En la medida en que la educación de estos maestros tiene siempre en vistas mejorar el alma, y tal mejoría se da con la virtud, al conocerla se llegará "a lo mismo", como dice aquí Sócrates. Al conocer la virtud se sabrá también cómo hacer para implantarla en el alma.

consejeros dignos de discurso y médicos, ya sea sobre los ojos o sobre los oídos, acerca de la manera en que alguien podría adquirir mejor la audición 190b
o la vista.

LAQUES: Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES: Pues bien, Laques, ahora ¿acaso no nos piden consejo sobre la manera en que la virtud, presente en las almas de sus hijos, los hará mejores?

LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿no nos es necesario empezar por saber qué es la virtud? Pues si precisamente no supiéramos cómo es, ¿de qué manera podríamos llegar a ser consejeros sobre ella para 190c
cualquiera, acerca de la manera más noble de adquirirla?

LAQUES: Al menos a mí, me parece que de ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, Laques, decimos saber qué es.

LAQUES: Efectivamente, lo decimos.

SÓCRATES: En consecuencia, también podemos decir sin duda qué es lo que sabemos.

LAQUES: Pues, ¡cómo no!

SÓCRATES: Por cierto, excelente amigo, no vamos a analizar a continuación la virtud en su totalidad –pues sería probablemente un trabajo excesivo–, sino que veamos primero si somos capaces de conocer alguna de sus partes, y para nosotros, como 190d
es verosímil, el análisis será más fácil.

LAQUES: Pues bien, Sócrates, hagamos tal como quieres.

SÓCRATES: ¿Y cuál de las partes de la virtud elegiremos? ¿Acaso no elegiremos evidentemente aquella a la que parece que tiende el aprendizaje de la

lucha con armas? Para la multitud parece más o menos que él tiende a la valentía. ¿Es así, pues?[75]

LAQUES: En efecto, así parece más que todo.

SÓCRATES: Entonces, Laques, primero intentaremos decir qué es[76] la valentía. Después de eso, anali-
190e zaremos también de qué manera se daría en los jóvenes, y de qué manera es capaz de producirse a partir de ocupaciones y de aprendizajes. Bien, intenta decir lo que digo, qué es la valentía.

LAQUES: ¡No, por Zeus, Sócrates! No es difícil de decir; pues si alguien estuviera dispuesto a combatir con los enemigos permaneciendo en las filas y no huyera, sábelo bien que ése sería valiente.

SÓCRATES: Tienes razón, Laques. Pero posiblemente soy responsable, por no hablar con claridad, de que no contestes lo que tenía en mente cuando te pregunté, sino otra cosa.

LAQUES: ¿Cómo dices, Sócrates?

191a SÓCRATES: Te lo diré, si soy capaz de hacerlo. De algún modo, quien dices es efectivamente valiente: el

75 Esta consideración de la opinión de la multitud como criterio es rara en el personaje Sócrates que, como hemos visto en este mismo diálogo (184e), habitualmente prioriza la opinión personal de su interlocutor por sobre la mayoría. Es aquí donde aparece planteado por primera vez en el diálogo el problema de la valentía en tanto es una parte de la virtud, y de su especificidad. Sobre el problema de la unidad del diálogo que ha suscitado este tema junto con el de la educación, véase nuestra Introducción.

76 La pregunta que se formula es la clásica *ti ésti* (qué es), cuya referencia ha sido profundamente discutida por los críticos contemporáneos. En general se conviene en acordar que inquiere por la realidad o los elementos esenciales de aquello por lo que se pregunta, así puede en consecuencia elaborarse una definición, contraponiendo o descartando los elementos accesorios, las cualidades o atributos pasibles de ahllarse, incluso con regularidad, relacionados con ello. Sobre la importancia de la definición en este diálogo, véase nuestra Introducción general.

que permanece en las filas para pelear contra los enemigos.

LAQUES: Por cierto, eso es lo que digo.

SÓCRATES: Y yo también. Pero ¿qué hay de aquel que lucha contra los enemigos huyendo, y no se queda en las filas?

LAQUES: ¿Cómo huyendo?

SÓCRATES: Como efectivamente dicen en algún lado que los escitas[77] no combaten menos huyendo que avanzando, y Homero, al alabar en cierta ocasión a los caballos de Eneas, dijo que sabían "avanzar y
huir muy rápidamente por aquí y por allí";[78] además 191b
encomió al mismo Eneas por el conocimiento de la huida, y decía que era "inspirador de la huida".

LAQUES: Y es correcto, Sócrates; pues hablaba de los carros. Y tú hablas de los jinetes escitas. Pues, por un lado, su caballería[79] pelea así, y por otro, la lucha armada de los griegos, lo hace como digo.

SÓCRATES: Excepto tal vez la de los lacedemonios, Laques. Pues se dice que en Platea,[80] cuando llegaron
los soldados con escudo de mimbre, los lacedemo- 191c
nios no quisieron luchar contra ellos quedándose en su lugar, sino que huyeron;[81] cuando se rompie-

[77] Los escitas fueron célebres por su carácter guerrero y por su habilidad en la equitación; véase Heródoto, IV.1-144.

[78] Homero, *Ilíada*, V.223 y también VIII.107. El episodio aludido sobre Eneas mismo es referido en *Ilíada*, V.272. Platón modifica ligeramente el texto.

[79] No seguimos aquí la lectura de Burnet, quien suprime *tò ekeínon* y *tó ge tôn Hellénon*, pues los manuscritos las presentan y la lógica del texto las necesita.

[80] Según cuenta Heródoto (IX.3), en Platea, Beocia, los griegos vencieron a los persas, cuando eran dirigidos por Pausanias, en el 479 a.C., dando fin a la Tercera Guerra Médica.

[81] También contado por Heródoto (VII.61, IX.61), aunque

ron las filas persas, pelearon como jinetes, dándose vuelta, y de este modo ganaron aquella lucha.

LAQUES: Tienes razón.

SÓCRATES: Pues efectivamente así era lo que decía antes,[82] que soy responsable de que no hayas respondido bien porque no formulé bien la pre-
191d gunta; pues quiero preguntarte no sólo sobre los valientes en la lucha armada, sino también en la caballería y en la forma total de la guerra, e incluso no sólo sobre los valientes en la guerra, sino también los que lo son frente a los peligros marinos y a cuantas cosas son relativas a las enfermedades y a la pobreza o los que son valientes respecto de las cosas de la ciudad y, más aún, cuantos son valientes no sólo respecto de las penas o los
191e miedos, sino también que son hábiles para luchar contra los deseos y placeres,[83] ya sea quedándose en su lugar o dándose vuelta; pues hay quienes de alguna manera son valientes, Laques, en cosas semejantes.

LAQUES: Enteramente, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, todos estos son valientes, en efecto, pero unos tienen valentía en los placeres, otros en las penas, otros en los deseos y otros en los miedos; pues creo que hay otros que tienen cobardía en esos mismos asuntos.

---

esta vez confirmado por Jenofonte en su *Anábasis* (I.8.9) y su *Ciropedia* (I.2.9, II.1.9).

82 En 190e.

83 Sócrates insiste en la prioridad epistémica *ideal.* Como señala Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 158, n. 132), Sócrates hace ver aquí que el enemigo no es sólo exterior, sino que su intención es aplicar este término –y, por tanto, analizar la valentía– de una manera mucho más vasta; la extiende entonces también a los enemigos internos como bien pueden ser el placer o los miedos.

LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Cómo es, finalmente, cada una de estas cosas? Eso es lo que indagaba. Entonces, nuevamente intenta decir, en primer lugar, qué es lo mismo[84] en todas aquellas cosas en las que está la valentía; ¿acaso no comprendes lo que digo?

LAQUES: No completamente.

SÓCRATES: Quiero decir esto: como si preguntara qué 192a
es la velocidad, que para nosotros también está precisamente en el correr, en el tocar la cítara, en el hablar, en el aprender y en muchas otras cosas, y la tenemos, en suma, en aquello de lo que vale la pena hablar, ya sea en las acciones de las manos, de las piernas, de la boca y de la voz o del pensamiento; ¿o tú no hablas también así?

LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: Entonces, si alguien me preguntara: "Sócrates, ¿qué quieres decir con lo que en todos los casos llamas 'velocidad'?", yo le diría que a la ca- 192b
pacidad de realizar muchas cosas en poco tiempo la llamo "velocidad", ya sea respecto de la voz, de la carrera y de todo cuanto es relativo.

LAQUES: Pues estás hablando correctamente.

SÓCRATES: Entonces, intenta hablar también de esta manera, Laques, respecto de la valentía: qué es

[84] *en pâsi toútois tautón estin*, vale decir aquello que está detrás de todos los ejemplos particulares que puedan presentarse. Sócrates insiste en la búsqueda de la unidad que subyace a la multiplicidad. Al respecto es paradigmática la búsqueda que Sócrates guía en *Menón*, 73d ss. Como hemos explicado en nuestra Introducción general, el uso de la preposición *en* aquí no indica una ubicación espacial, ya que Platón utilizará igualmente, tanto aquí como en el *Menón*, *diá*, *katá* o *epí* para indicar "aquello que está detrás de la pluralidad" (*Laques*, 192c, *Menón*, 77a, 73d, 75a, etc.).

esta capacidad que es la misma en el placer, en la pena y en todo lo que decíamos recientemente que está, y que se ha llamado valentía.

LAQUES: Me parece efectivamente que es algo como 192c una firmeza del alma, si es necesario decir lo que se da naturalmente a través de todos los casos.[85]

SÓCRATES: Así es, es ciertamente necesario, si contestamos por nosotros mismos lo que se nos pregunte. Por lo menos a mí me parece que es así: de ninguna manera, según creo, toda firmeza te parece valentía. Lo conjeturo de aquí: pues prácticamente sé, Laques, que tú crees que la valentía está entre las cosas nobles.

LAQUES: Sabe bien que está ciertamente entre las cosas más nobles.

SÓCRATES: ¿Acaso la firmeza con sensatez[86] no es noble y buena?

LAQUES: Absolutamente.

192d SÓCRATES: ¿Y cómo es la firmeza con insensatez? ¿No es, contrariamente a aquélla, nociva y perjudicial?

LAQUES: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces dirás que es noble una cosa tal, que es nociva y perjudicial?

LAQUES: Seguramente no es justo, Sócrates.

SÓCRATES: Y no vas a conceder que una firmeza de este tipo es valentía, cuando no es noble; pues la valentía lo es.

85 Laques comienza a formular su segunda definición de valentía.

86 Con esta "firmeza *metà phronéseos*", Sócrates introduce la dimensión intelectualista en el planteo. El término *phrónesis*, que aquí optamos traducir por "sensatez", designa al pensamiento práctico y prudente.

LAQUES: Tienes razón.

SÓCRATES: De acuerdo con tu razonamiento, en consecuencia, la firmeza sensata sería valentía.

LAQUES: Parece.

SÓCRATES: Entonces, veamos, ¿respecto de qué es sensata? ¿Acaso lo es respecto de todo, tanto de lo grande como de lo pequeño? Tomemos, por ejemplo, si alguien se conduce con firmeza al gastar sensatamente su dinero, pensando que al gastarlo va a adquirir cosas en exceso. ¿Lo llamarías valiente? 192e

LAQUES: ¡Por Zeus! Al menos yo, para nada.

SÓCRATES: Y, por ejemplo, si alguien que es médico, cuando tiene un hijo u algún otro enfermo con pulmonía que le pide que le dé de beber o de comer, ¿sería valentía que no cediera, sino que se condujera con firmeza? 193a

LAQUES: Tampoco es así, de ningún modo.

SÓCRATES: Pero en la guerra el varón que se conduce con firmeza y que quiere luchar, que calcula sensatamente,[87] sabiendo que otros vendrán a ayudarlo, lucha contra una cantidad menor de hombres y más débiles que los que están con él, y además tiene un lugar mejor, ¿podrías decir que éste, que tiene firmeza con tal sensatez y preparación, es más valiente que quien, en el ejército contrario, quiere permanecer en su puesto y conducirse con firmeza?

87 *logizómenon phronímos*. Esta expresión es sugestiva, pues recuerda el cálculo que Sócrates propone para evitar la incontinencia en *Protágoras*, 353c-d, 356d-357e, y la técnica métrica que tanto allí como en *Gorgias*, 508a hacen posible una vida virtuosa sin error.

193b LAQUES: El que está en el ejército contrario, me lo parece, al menos a mí, Sócrates.

SÓCRATES: Pero ciertamente, su firmeza es más insensata que la del otro.

LAQUES: Tienes razón.

SÓCRATES: Y dirás, por lo tanto, que quien se conduce con firmeza en la lucha hípica con un conocimiento hípico es menos valiente que quien carece de tal conocimiento.

LAQUES: Al menos a mí me lo parece.

SÓCRATES: También el que se conduce con firmeza con la técnica de la honda, del arquero o con alguna otra.

193c LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: Y cuantos al bajar y sumergirse en un pozo de agua, sin ser hábiles, quieren conducirse con firmeza en esta acción o en alguna otra de esa clase, dirás que son más valientes que los hábiles en eso.[88]

[88] El personaje Sócrates repite el ejemplo que da también a propósito de situaciones en que se muestra valentía en *Protágoras*, 349e-350c. El cotejo de ambos pasajes ha llevado a ciertos críticos a considerar que el *Protágoras* es anterior al *Laques* y que en este último Platón corrige, en cierta forma, el argumento del primero. En rigor, tal interpretación ve que en ambas obras se desarrollan puntos de vista opuestos sobre el valiente –pues el que aquí sería valorado positivamente, el audaz, en el *Protágoras* es calificado como un loco–. Sin embargo, bien observado, en el presente contexto tampoco hay una opinión concluyente acerca de que la acción valiente es aquella que no está acompañada de un conocimiento, una técnica o una habilidad. Se trata simplemente de indagar la opinión de Laques, pero pronto, en 193d, Sócrates confirma la falta de valor de este tipo de valentía insensata. Por otro lado, no hay razones para que Platón se rectifique respecto de un conocimiento puramente técnico y que haya priorizado luego un conocimiento de corte ético para las virtudes –razón argüida por quienes piensan que *Laques* es posterior y rectifica el *Protágoras*–, pues justamente en este mo-

LAQUES: Pues ¿uno qué otra cosa podría decir, Sócrates?

SÓCRATES: Nada, si así lo creyera.

LAQUES: Pues yo efectivamente lo creo.

SÓCRATES: Sin embargo, Laques, éstos afrontan el peligro y se conducen con firmeza más insensatamente que los que lo hacen con una técnica.

LAQUES: Parece.

SÓCRATES: ¿Acaso el atrevimiento y la firmeza insen- 193d
satos no nos parecieron vergonzosos y nocivos en lo anterior?[89]

LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: Pero acordábamos que la valentía es algo noble.[90]

LAQUES: Lo acordábamos, así es.

SÓCRATES: Y ahora decimos, en cambio, que aquello vergonzoso, la firmeza insensata, es valentía.

LAQUES: Eso parece que hemos dicho.

SÓCRATES: ¿Pero te parece que tenemos razón?

LAQUES: ¡Por Zeus!, Sócrates, pues a mí no.

SÓCRATES: Entonces, según tu argumento tú y yo no
nos armonizamos a la manera doria,[91] Laques, 193e
puesto que las acciones no son consonantes con nuestros discursos. Y si ahora alguien nos escu-

---

mento de su producción no encontramos una división tan clara como habrá después entre tal tipo de conocimiento técnico y el científico, por ejemplo; con esto queremos decir que para el Platón de *Laques*, tanto como para el del *Protágoras*, la técnica bien pudo incluir un conocimiento ético, sin hacer violencia sobre sus conceptos éticos y epistemológicos que se juegan en cada contexto. Sobre la datación relativa de *Laques* y *Protágoras* y sobre los ejemplos sobre la valentía presentados en ambos diálogos, véase nuestra Introducción.

[89] En 192d.

[90] El acuerdo se ha hecho en 192c.

[91] Véase 188d.

chara dialogar, podría decirnos, según parece, que participamos de la valentía en la acción, pero no en el discurso, según creo.[92]

LAQUES: Dices la mayor verdad.

SÓCRATES: ¿Entonces qué? ¿Te parece bonito que nos encontremos así?

LAQUES: Ni remotamente.

SÓCRATES: Por lo tanto, ¿quieres que nos sometamos a lo que dijimos respecto del tema?

LAQUES: ¿Sobre qué tema, y que nos sometamos a qué?

194a SÓCRATES: Al argumento que apela a conducirnos con firmeza. Pues, si quieres, nosotros también permanezcamos en la investigación y conduzcámonos con firmeza, para que la valentía misma[93] no se burle de nosotros; porque no la investigamos valientemente, si efectivamente esta firmeza muchas veces es valentía.

LAQUES: Pues yo estoy resuelto a no retirarme, Sócrates. Sin embargo, no estoy habituado a este tipo discursos. Lo que pasa es que se ha apoderado de

92 Tratándose de Laques, que representa aquí el *érgon*, se condice con lo que ha sostenido hasta ahora; Sócrates, sin embargo, no resigna el lugar del *lógos*. La valentía en los actos, especialmente la de este último, está probada con su conducta en la guerra; véase 189b.

93 Esta expresión (*autè he andreía*) ha hecho pensar a los críticos en una alusión a la Teoría de las Formas de Platón, ya que en su estructura y manera de mención se asemeja a cómo Platón aludirá a las Formas en diálogos posteriores. Hay también aquí una especie de personificación de la valentía, lo cual no contribuye a aclarar la cuestión. Sin embargo, como los críticos lo han establecido en los últimos años –véase por ejemplo, Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 160, n. 147; Schmidt, W. T., *op. cit.*, pp. 48 y 81–, es sumamente difícil poder defender que en este contexto y con este sólo pasaje Platón ya está pensando el problema en términos de Formas trascendentes.

mí una cierta afección a vencer en lo que hablamos, y me irrito de verdad, porque en estas cir- 194b
cunstancias no soy capaz de decir lo que pienso. Pues, en rigor, me parece que sé qué es la valentía, pero no sé cómo recientemente se me escapó, de modo que no la aprehendo en el discurso y no digo lo que es.[94]

Sócrates: Entonces, amigo mío, es preciso que el buen cazador siga la persecución y que no afloje.

Laques: Completamente, en efecto.

Sócrates: ¿Quieres que también llamemos a Nicias, que está aquí, para la cacería, por si acaso tiene más recursos que nosotros?

Laques: Quiero, ¿cómo no? 194c

Sócrates: Sea, entonces. Nicias, ayuda a estos varones amigos que en el argumento están en peligro y confusos, si tienes la capacidad. Pues efectivamente ves qué confusos están nuestros asuntos. Entonces bien, tú, diciendo lo que crees que es la valentía, libéranos de la confusión y confirma con un argumento lo que piensas tú mismo.

Nicias: Por cierto, me parece que ya desde antes no definieron[95] bien la valentía, Sócrates; pues lo que

94 La perplejidad que muestra Laques es natural al proceso que pone en marcha Sócrates en sus búsquedas. La situación recuerda nuevamente, *mutatis mutandis*, la del pez torpedo de *Menón*, 80a ss., donde Menón se queja y se burla precisamente de la actitud de Sócrates de confundir a los demás. Esta perplejidad del interlocutor –y hasta el enojo– forma parte entonces del proceso natural del *élenkhos* socrático. Ella está siempre acompañada por la comprensión y la ayuda del guía, Sócrates, que en el caso presente anima a Laques a no desfallecer y en el del *Menón* aclara que, si confunde a otro, es porque él mismo está confundido: la alianza entre los dos interlocutores parece, entonces, un punto tan esencial en la búsqueda como la confusión.

95 Nicias utiliza el término *horízesthai*, delimitar, definir. Se

ya te he escuchado decir bien, en este tema no lo utilizan.

SÓCRATES: ¿Qué es, Nicias?

194d NICIAS: Muchas veces te he escuchado decir que cada uno de nosotros es bueno con relación a lo que es sabio, y con relación a lo que es ignorante, es malo.[96]

SÓCRATES: Tienes razón, ciertamente, por Zeus, Nicias.

NICIAS: Pues entonces, si el valiente es bueno, evidentemente es sabio.

SÓCRATES: ¿Escuchaste, Laques?

LAQUES: Yo sí, y no comprendo mucho lo que dice.

SÓCRATES: Pero a mí me parece que comprendo, y me parece que este hombre dice que la valentía es una cierta sabiduría.

LAQUES: Pero ¿qué clase de sabiduría, Sócrates?

194e SÓCRATES: ¿Acaso se lo preguntas a él?

LAQUES: Yo sí.

---

trata justamente de establecer *tí ésti* (qué es), en este caso, la valentía. Véase 190d, n. *ad loc.* La prioridad epistémica de la definición se establece, como se ve, una y otra vez en este contexto; sin embargo, Platón no utiliza aún el término *horismós*, que aplicará Aristóteles a la definición. Sobre la naturaleza de la definición en este contexto, véase nuestra Introducción general y Kahn, C., *op. cit.*, pp. 170-8.

[96] De este modo Nicias formula el intelectualismo que Sócrates parece haber sostenido en otros contextos, y olvidado en éste. La idea central en él es que el conocimiento es una fuerza motivacional necesaria y suficiente para actuar bien. Uno de los problemas que esta tesis resuelve fácilmente es el de la *akrasía*, pues elimina la brecha que puede tener lugar entre la decisión racional y la acción. En un planteo intelectualista, donde todo conocimiento del bien se traduce inexorablemente en buena acción, la causa de una mala acción nunca podrá ser la mala voluntad, sino sólo la ignorancia. Platón somete el tema largamente a discusión en *Protágoras*, 351a ss.

SÓCRATES: Vamos, entonces, Nicias; dile qué clase de sabiduría sería la valentía según tu razonamiento. Pues posiblemente no sería la técnica de la flauta.

NICIAS: De ninguna manera.

SÓCRATES: Ni tampoco la de la cítara.

NICIAS: Tampoco.

SÓCRATES: Entonces, ¿qué conocimiento es éste o de qué es conocimiento?

LAQUES: Lo interrogas de manera absolutamente correcta, Sócrates; efectivamente, que diga qué afirma que es.

NICIAS: Digo, Laques, que es un conocimiento de las 195a
cosas terribles y dignas de confianza, ya sea en la guerra, ya en todo lo demás.[97]

LAQUES: ¡Qué cosas raras dice, Sócrates!

SÓCRATES: ¿Dices esto teniendo qué en vista, Laques?

LAQUES: ¿Qué? Indudablemente la sabiduría es algo diferente de la valentía.[98]

SÓCRATES: Pero de ningún modo es lo que dice Nicias.

LAQUES: No, para nada, ¡por Zeus! En eso es que además desvaría.

SÓCRATES: Entonces, enseñémosle, pero sin ofender.

NICIAS: No, Sócrates, pues me parece que Laques desea

[97] Esta misma definición de valentía, que es la tercera en el diálogo y la primera de Nicias, aparece prácticamente en los mismos términos en *Protágoras*, 359d ss. Allí es "la sabiduría de lo que es terrible y de lo que no lo es", y la ignorancia de tales cosas se llama "temor" (*deilía*).

[98] Evidentemente, lo que Laques aceptó en 192c-d –que la virtud es sensatez– no refleja su propia convicción, pues aquí niega que es conocimiento.

que parezca que hablo sin decir nada, porque tam-
195b también él anteriormente apareció como alguien así.

LAQUES: Absolutamente, Nicias, e intentaré mostrarlo, pues, no dices nada. Por ejemplo, en las enfermedades, ¿no son los médicos quienes conocen lo que es terrible? ¿O te parece que lo conocen los valientes? ¿O acaso tú llamas valientes a los médicos?

NICIAS: De ninguna manera.

LAQUES: Ni a los campesinos, creo. Aunque indudablemente éstos conocen lo que es terrible para el campo, y todos los demás artesanos saben qué es
195c terrible y digno de confianza en sus técnicas respectivas; pero para nada ellos son más valientes.

SÓCRATES: ¿Qué te parece que dice Laques, Nicias? Parece que efectivamente está diciendo algo interesante.

NICIAS: Pues aunque está diciendo algo interesante, no es algo verdadero.

SÓCRATES: ¿Cómo es eso?

NICIAS: Porque cree que los médicos saben algo que sobrepasa el ser capaces de designar lo sano y lo malsano acerca de los que están enfermos. Sin embargo, indudablemente sólo saben eso. ¿Pues tú crees, Laques, que los médicos saben si para alguien es más terrible estar sano que estar enfermo? ¿O no crees que para muchos no restablecerse de la enfermedad es mejor que restablecerse de
195d ella? Dime esto, entonces: ¿dices que para todos es mejor estar vivos y que para muchos no es preferible estar muertos?[99]

[99] El saber del que habla Nicias es un saber fundamental, que subyace a la aplicación correcta de una técnica. La pregunta es, en rigor, si siempre es conveniente aplicar la técnica

LAQUES: Yo, al menos, lo creo.

NICIAS: Y bien, para aquellos alos que les conviene morir, ¿crees que lo terrible es lo mismo que para aquellos a los que les conviene vivir?

LAQUES: Para mí no.

NICIAS: Pero entonces, ¿les concedes a los médicos o a otros profesionales, aparte de ser conocedores de lo que es terrible y lo que no lo es, conocer lo que yo llamo valiente?

SÓCRATES: ¿Te das cuenta, Laques, de lo que dice?

LAQUES: Para mí que llama valientes a los magos; pues 195e
¿quién más va a saber para quién es mejor vivir que estar muerto? ¡Pero qué, Nicias! ¿Reconoces que eres un mago, o ni valiente ni mago?[100]

NICIAS: ¿Pues cómo? ¿Entonces crees que un mago tiene algo que ver con conocer lo terrible y las cosas dignas de confianza?

LAQUES: Para mí, sí. ¿Quién otro, si no?

NICIAS: Mucho más quien digo, excelente amigo; puesto que es necesario que un mago sólo conozca los signos de las cosas futuras, es decir si alguien morirá, tendrá una enfermedad, la pérdida
de sus bienes, la victoria, y si estará relacionado 196a
con la guerra o con algún otro enfrentamiento.

---

y éste es, por tanto, un asunto que sobrepasa a la técnica misma.

[100] Si Tucídides (VII.86 ss.) cuenta la verdad, el Nicias histórico habría tenido mucha confianza en los adivinos, lo cual parece haber conducido al desastre de la expedición de Sicilia –véase nuestra Introducción–. La alusión de Laques estaría, entonces, lejos de ser inocente, pues remitiría veladamente a este hecho. Véase también la afirmación de Sócrates en 199a. Puede verse un argumento en favor del saber de los adivinos en el pasaje final de *Menón* (99c ss.), donde los políticos verdaderos deben ser hombres inspirados y una especie de adivinos.

Pero que para alguien sea mejor sufrir o no sufrir esas cosas, ¿en qué tiene más que ver para juzgarlo el mago que cualquier otro?

LAQUES: Pero yo no entiendo qué quiere decir eso, Sócrates. Porque ni respecto al mago ni al médico ni a ningún otro muestra a qué llama valiente, a no ser que diga que es algún dios. A mí me da la
196b impresión de que Nicias no quiere admitir honestamente que habla sin decir nada, sino que va y viene de arriba abajo para ocultar su confusión. En verdad nosotros, tú y yo, seríamos capaces precisamente de hacer idas y vueltas respecto de este asunto, si quisiéramos no dar la impresión de que nos contradecimos a nosotros mismos. Y bien, si para nosotros se tratara de discursos en el tribunal, podríamos hacer un discurso semejante.[101] Pero ahora, en esta conversación, ¿para qué alguien se adorna gratuitamente con discursos vacíos?

196c SÓCRATES: Me parece que para nada, Laques. Sin embargo, me temo que no veamos que Nicias cree que está diciendo algo interesante y que no habla por discursear. Entonces, indaguemos ahora mismo con más justeza cómo piensa finalmente; y si

[101] Alude a la práctica sofística y erística de confundir al contrincante en el *agón* verbal, de manera que el discurso propio aparezca como más verosímil que el del opositor y el veredicto resulte favorable. Por otro lado, y en la presente conversación, la declaración de Laques es una nueva manifestación de su desconfianza en los *lógoi*, los "discursos vacíos", maquillados. Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 164, n.170) observa la diferencia del tono con que Laques se dirige y acepta las observaciones de Sócrates y el que tiene frente a Nicias; a este crítico le resulta evidente que se trata de una animosidad que debió tener lugar en el personaje histórico, por considerar insuficientemente nobles los actos de Nicias, comparados con su discurso de hombre bien educado.

parece que está diciendo algo interesante, acordaremos con él, pero si no, le enseñaremos.

LAQUES: Bueno, Sócrates, si quieres indagar, indaga. Pero seguramente yo ya he indagado lo suficiente.

SÓCRATES: Nada me lo impide. Pues la indagación será común para ti y para mí.

LAQUES: Absolutamente.

SÓCRATES: Dime, entonces, Nicias –dinos, mejor dicho, pues Laques y yo compartimos el discurso–: 196d
¿dices que la valentía es el conocimiento de las cosas terribles y dignas de confianza?

NICIAS: Yo sí.

SÓCRATES: Y saberlo no es propio de cualquier varón, a partir del momento en que ni el médico ni el mago lo sabrán ni serán valientes, si no reciben además ese conocimiento. ¿No decías eso?

NICIAS: Eso, pues.

SÓCRATES: Luego, de acuerdo con el proverbio, en realidad no todo cerdo puede conocer[102] ni volverse valiente.

NICIAS: Me parece que no.

SÓCRATES: Por supuesto, Nicias; evidentemente no 196e
crees que la cerda de Cromión[103] ha sido valiente. Y esto no lo digo por divertirme, sino porque creo forzoso que, quien argumente eso, no reconozca valentía alguna en ninguna bestia, o que conceda que una bestia cualquiera es tan sabia como para decir que, lo que pocos hombres saben a causa de

[102] La cita parece hecha de manera irónica, pues un escoliasta anota "¡Hasta un cerdo o un perro sabrían eso!" (Dorion, L.-A., p. 164, n. 172; Greene, W. C., *Scholia Platonica*, 1938, p. 118).

[103] Según cuenta Plutarco (*Teseo*, IX), esta cerda era de un salvajismo atroz; luego de que devastara Cromión, Teseo se encargó de matarla.

la dificultad que hay en conocerlo, lo sabe el león, la pantera o algún jabalí. Pero es forzoso que el que establece la valentía precisamente como tú lo haces diga que por naturaleza el león, el ciervo, el toro y el mono tienen la misma relación con la valentía.

197a LAQUES: ¡Por los dioses! ¡Qué bien hablas, Sócrates! Respóndenoslo, Nicias, con la verdad: ¿dices que son más sabias que nosotros esas bestias, que todos estamos de acuerdo en que son valientes, o tienes la osadía, oponiéndote a cualquiera, de no llamarlas valientes?[104]

NICIAS: Pues, Laques, yo no llamo valientes ni a las bestias ni a ningún otro ser que no les tenga miedo a las cosas terribles por ser inconscientes, sino
197b intrépidos y locos.[105] ¿O acaso crees que llamo valientes a todos los chicos que no tienen miedo de nada por inconciencia? Pues yo creo que lo intrépido y lo valiente no son lo mismo. En rigor, yo creo que muy pocos participan de la valentía y de la prevención, pero la mayoría de los hombres, mujeres, niños y bestias participan de la audacia, del atrevimiento, de la intrepidez sin prevención. Entonces, las cosas que tú y la multitud llaman
197c valientes, yo las llamo audaces, pues valientes son las acciones sensatas de las que hablo.

LAQUES: Observa, Sócrates, qué bien, según parece, se

104 Laques sostiene aquí el punto de vista de la multitud, pues el impulso instintivo de un animal predador suele quedar asimilado a un sentimiento muy próximo a la valentía.

105 Nicias dice *áphobos* (intrepidez) y *môron* (loco). En este mismo pasaje Nicias hablará de *thrasýtetos* (audacia) y *tólmes* (atrevimiento) para referirse a las instancias que se confunden generalmente con la verdadera *andreía* (valentía). Se reservará a esta última, como en *Protágoras*, 350c y 360d, la cualidad de estar acompañada por una *sophía* (sabiduría).

adorna éste mismo con el discurso. A los que todos estamos de acuerdo que son valientes, intenta despojarlos de tal valor.

NICIAS: De ninguna manera intento despojarte de él a ti, Laques. Por el contrario, ten confianza; pues digo que eres sabio, y también Lámaco[106] y, si son valientes, también otros importantes atenienses.

LAQUES: No voy a decir nada sobre eso, aunque tengo qué decir, para que no me digas que soy verdaderamente de Exóneas.[107]

SÓCRATES: No digas nada, Laques. Pues a mí también 197d
me parece que no percibiste que adquirió esta sabiduría de nuestro coetáneo Damón, que se acercó mucho a Pródico,[108] quien efectivamente entre los sofistas parece ser el mejor en diferenciar los nombres de este tipo.

LAQUES: Pues ciertamente, Sócrates, mostrar cosas semejantes le conviene más a un sofista que a un varón que la ciudad evalúa digno de poner al frente de ella.[109]

106 Junto con Nicias y Alcibíades, Lámaco fue uno de los generales enviados a la expedición de Sicilia en el año 415 a.C.; fue célebre por su audacia: véase Tucídides, VI.8.49.

107 Exóneas es el demo al que perteneció Laques. Sus habitantes tenían fama de ser belicosos; de ahí esta acotación.

108 Sobre Damón, véase 180b y nota *ad loc.* Véase en 188c *supra* y nota *ad loc.* su relación con el sofista Pródico de Ceos. En el *Protágoras* (315e, 337a-c, 339d-341e y especialmente 358d ss.), éste aparece en escena realizando justamente la tarea de la diferenciación de nombres relacionados con la valentía. Es mencionado también en *Cármides*, 163d y *Eutidemo*, 227e. Obsérvese la actitud aparentemente hostil de Sócrates para con Nicias.

109 Este comentario de Laques no se condice con la conclusión que saca del ejemplo de Estesíleo en 183c ss. –véase nota *ad loc.*–, donde ha dado a entender que la audacia es una versión falsa de la valentía. Por otro lado, la acotación no parece directamente relacionada con el hilo del discurso y, como señala Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 166, n. 185), hace pensar en alguna fun-

197e SÓCRATES: En verdad, bienaventurado amigo, al que está al frente de las cosas más importantes le conviene participar de la mayor sensatez. Y me parece que es digno de análisis lo que Nicias tiene en vista cuando asigna la palabra valentía.

LAQUES: Bueno, analízalo tú mismo, Sócrates.

SÓCRATES: Eso es lo que voy a hacer, mi excelente. Pero no vayas a creer que te libero de que hagamos juntos el argumento, sino pon atención y analiza lo que se dice.

LAQUES: Bien, si te parece preciso, que así sea.

SÓCRATES: Eso parece. Entonces tú, Nicias, dinos otra
198a vez desde el comienzo: ¿sabes que desde el principio del discurso analizamos la valentía como si analizáramos una parte de la virtud?[110]

NICIAS: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿No es verdad también que tú respondiste como si fuera una parte, existiendo efectivamente otras partes, que en su conjunto se llaman virtud?

NICIAS: Pues ¿cómo no?

SÓCRATES: Entonces, ¿acaso no estamos diciendo lo mismo tú y yo? Pues más allá de la valentía, yo llamo virtud a la moderación y la justicia y las demás cosas similares.[111] ¿Tú no?

---

ción de Nicias al frente de la ciudad y una crítica subrepticia a él. Siendo así, la comparación entre Nicias y los sofistas se vuelve prácticamente una injuria por parte de Laques, para quien ninguna tarea emprendida por los sofistas, y con base en un *lógos*, puede gozar de estima.

[110] En efecto, en 190c se había decidido hacerlo así, pues encarar la tarea de examinar la virtud completa parecía un proyecto demasiado ambicioso.

[111] Se trata de *sophrosýne* y *dikaiosýne*, mencionadas también con cierta prioridad en *Protágoras*, 323a, y luego consideradas parte de una virtud formada además por la piedad (*hosiótes*, que aquí será mencionada como parte de la virtud en 199e), la va-

NICIAS: Absolutamente. 198b

SÓCRATES: Sea, entonces. Pues esto lo acordamos. Por lo tanto, hagamos un análisis sobre las cosas terribles y las cosas dignas de confianza, para que tú no creas una cosa y nosotros otra. Te vamos a decir lo que creemos, y si tú no estás de acuerdo, nos enseñarás lo que piensas. Pues bien, nosotros creemos que las cosas terribles son las que dan temor, y las dignas de confianza las que no dan temor; y no dan temor las cosas malas pasadas o presentes, sino las que se sospecha que ocurrirán; pues el temor es la sospecha del mal futuro. ¿O no te parece también así, Laques?[112]

LAQUES: Totalmente, Sócrates. 198c

SÓCRATES: Pues ciertamente, Nicias, escuchas lo nuestro: que por un lado decimos que las cosas terribles son los males futuros, y por otro que las cosas dignas de confianza no son males o son bienes futuros. Ahora bien, sobre el asunto, ¿tú dices esto u otra cosa?

---

lentía y la sabiduría (*sophía*). Cuatro de éstas, excluida la piedad, son tradicionalmente llamadas "virtudes cardinales" y han sido centro de cuestionamiento en numerosos diálogos de Platón, ya sea para analizar la relación que guardan entre sí, ya sea para discutir su unidad; véase *Protágoras*, 329c ss., *República*, IV.427e, *Gorgias*, 507b, *Menón*, 78d. Jenofonte también las tematiza en *Memorables*, III.9.1-5. El término *sophrosýne*, difícil de traducir por su polisemia (es tanto "moderación" como "prudencia", "templanza" y "autocontrol"), implica una reflexión sobre la acción o, mejor, una racionalidad en la acción. La conjunción de *sophrosýne* y *dikaiosýne* también está presente en *Menón*, 73a-b, donde permiten comprender que la virtud incluye una dimensión moral y no se reduce a una gestión administrativa.

[112] La misma definición se encuentra en *Protágoras*, 358d; allí hay además una diferenciación entre *phobós* (tener miedo) y *déos* (temer), tendiente a diferenciar posiblemente un sentimiento instintivo como el primero, de uno más racional o más pequeño como el segundo.

NICIAS: Yo digo eso.

SÓCRATES: ¿Y al conocimiento de esas cosas lo llamas valentía?

NICIAS: Por completo.

SÓCRATES: Entonces, analicemos aún un tercer aspecto,[113] si tú lo acuerdas también con nosotros.

NICIAS: ¿Cuál es?

198d SÓCRATES: Bien, te lo diré. Acerca de las cosas que competen al conocimiento, nos parece, tanto a mí como a él, que no hay un conocimiento diferente sobre saber cómo pasó lo que pasó, ni otro acerca de cómo pasa lo que pasa, y otro más sobre cómo pasaría mejor y pasará lo que aún no ha pasado, sino que es el mismo conocimiento.[114] Por ejemplo, sobre la salud en todos los tiempos, no hay otra cosa que la medicina, que siendo una sola, se ocupa de lo que pasó, de lo que pasa y de cómo
198e pasará lo que pasará. Y respecto de lo que nace de la tierra, la agricultura, a su vez, es igual. Y sin duda en lo relativo a la guerra ustedes mismos podrán testimoniar que la estrategia prevé lo mejor tanto acerca de las cosas que pasarán en el futuro como de las demás, y no cree que sea necesario estar a las órdenes de la adivinación, sino tener
199a el mando, porque sobre las cosas de la guerra sabe mejor tanto lo que pasa como lo que pasará. También la ley lo impone así: que el mago no

[113] Los otros dos aspectos acordados son que la valentía es una parte de la virtud (190c, 198a) y que ella es diferente de la audacia (197b, 198b).

[114] El argumento de Sócrates intenta neutralizar el factor temporal, que formaba parte del temor: es "la sospecha del mal futuro", 189b.

gobierne al estratega, sino el estratega al mago.[115] ¿Diremos esto, Laques?

LAQUES: Lo diremos.

SÓCRATES: Pero ¿y qué? ¿Sobre estas cosas, tú dices junto con nosotros, Nicias, que el mismo conocimiento es entendido en lo que pasará, lo que pasa y lo que pasó?

NICIAS: Al menos a mí me parece que es así, Sócrates.

SÓCRATES: De modo que, excelente amigo, también la valentía es conocimiento de las cosas terribles 199b
y de las cosas dignas de confianza, según dices, ¿o no?

NICIAS: Sí.

SÓCRATES: Y estaba acordado que las cosas terribles y las cosas dignas de confianza son, unas, las futuras cosas malas, y otras, buenas.[116]

NICIAS: Absolutamente.

SÓCRATES: Y el mismo conocimiento versa sobre las mismas cosas, tanto si se trata de las cosas futuras como las que son de manera general.[117]

NICIAS: Eso es.

SÓCRATES: Y bien, en verdad la valentía no sólo es conocimiento de las cosas terribles y de las dignas de confianza; pues no sólo es entendida en lo bueno

115 Véase 195e y nota *ad loc.*

116 Lo que se acordó en 198c es que "las cosas terribles son los males futuros, y por otro que las cosas dignas de confianza no son males o son bienes futuros"; aquí Sócrates afirma, sin embargo, que se acordó que las cosas dignas de confianza son futuras cosas buenas.

117 La expresión *pántos ekhónton eînai*, que traducimos "ser de manera general" –Dorion, L.-A.: "de toute autre époque"; García Gual, C.: "lo que es de otro modo"; Waterfield, R.: "about all possible states of its subject"–, alude a la generalidad de lo que pasa en la materia tratada, incluso más allá de su determinación temporal.

y lo malo futuro, sino también de las cosas que
199c pasan y que pasaron, es decir que son de manera general, igual que los otros conocimientos.[118]

NICIAS: Pues eso parece.

SÓCRATES: Nicias, nos respondiste acerca de aproximadamente una tercera parte de la valentía. Sin embargo, nosotros preguntábamos qué es la valentía en su totalidad.[119] Y efectivamente ahora, de acuerdo con tu argumento, parece que la valentía no es sólo el conocimiento de las cosas terribles y las dignas de confianza, sino que, por el
199d contrario, según tu argumento actual, la valentía sería en resumen relativa a todo lo bueno y lo malo que es de manera general. ¿Lo cambias así o qué dices, Nicias?

NICIAS: A mí me parece bien, efectivamente, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, inspirado amigo, ¿te parece que éste dejaría de lado algo de la virtud, si conociera cómo pasa, cómo pasará y cómo pasó todo lo bueno de manera total, y lo mismo respecto de lo malo? Además, ¿tú crees que le faltaría moderación, justicia y piedad a aquel único al que le interesa

[118] La afirmación de que la valentía se preocupa también por las cosas terribles y dignas de confianza pasadas y presentes sólo puede entenderse si se piensa en un concepto general y teórico de valentía, una especie de estrategia contra el temor. De otra manera, como ya ha sido señalado –Dorion, L.-A., *op. cit.*, p. 167, n. 194, etc.–, es difícil explicar cómo el temor podría aplicarse a un hecho ya pasado, a no ser que se trate de la proyección de un mal conocido en el pasado hacia el tiempo por venir.

[119] Si el conocimiento de la valentía compete al futuro, y no menos al presente y al pasado, pero Nicias ha considerado sólo el conocimiento de los temores futuros, aún debería examinar los otros dos. La valentía, entonces, que es una parte de la virtud, aparece como compuesta a su vez –al menos en esta parte del planteo– por tres ámbitos temporales de saber.

evitar, ya sea respecto de los dioses como de los hombres, lo que es terrible y lo que no lo es, y conseguir lo bueno por saber tratarlos bien? 199e

NICIAS: Me parece que dices algo interesante, Sócrates.

SÓCRATES: En consecuencia, Nicias, ahora no hablas de una parte de la virtud, sino de la virtud entera.[120]

NICIAS: Parece.

SÓCRATES: Y sin embargo decíamos que la valentía es sólo una de las partes de la virtud.

NICIAS: Lo decíamos, pues.

SÓCRATES: Pero lo que decimos ahora no lo muestra así.

NICIAS: No parece.

SÓCRATES: Entonces no hemos descubierto lo que es la valentía, Nicias.

NICIAS: No parece que lo hayamos hecho.

LAQUES: También yo, amigo Nicias, creía que descubrirías eso, pues te mostrabas presumido 200a

120 Sócrates acaba de mencionar la justicia, la moderación y la piedad, que, como hemos visto –198a y nota *ad loc.*–, junto con la sabiduría son las virtudes que Platón consideró como formando la totalidad de la virtud. Si al encontrar la valentía, también se encuentran las demás, el resultado de la investigación es mayor que el objetivo propuesto, que era inicialmente la búsqueda de una sola parte de la virtud. El pasaje es elocuente, pues más allá de que pueda tratarse de palabras llenas de ironía por parte de Sócrates y de que él mismo dirá inmediatamente que no han encontrado la virtud completa, introduce subrepticiamente el problema de la unidad de la virtud y de la relación que las virtudes guardan en dicha unidad. La ausencia de mención de la sabiduría en este contexto evita el problema que enfrenta Sócrates en el *Protágoras* (330a; sobre la búsqueda de la unidad de la virtud que pretende lograr la sabiduría, véase nuestra Introducción a Platón, *Protágoras*, Buenos Aires, Losada, 2006) de incurrir en la paradójica afirmación de que la sabiduría o el conocimiento, siendo una parte de la virtud, es la que hace posible todas las demás, pues la virtud es conocimiento.

cuando yo le respondía a Sócrates. En verdad, tenía una gran esperanza de que lo descubrieras, valiéndote de la sabiduría que te viene de Damón.[121]

NICIAS: Muy bien, Laques, pues ya no crees que sea un hecho importante el que hace un momento tú mismo hayas mostrado no saber nada sobre la valentía, y en cambio te fijas en el asunto de si yo me mostraré de manera diferente, y ya no te importará, según parece, no saber nada, junto conmigo, de aquello cuyo conocimiento le inte-
200b resa tener a un hombre que cree ser alguien. Me parece que tú te esfuerzas por un asunto verdaderamente humano, y no te fijas en ti mismo, sino en los demás. Pero yo creo que he hablado convenientemente sobre el tema del que conversábamos ahora, y si algo de eso no fue dicho con suficiencia, lo corregiré más tarde con la ayuda de Demón –del que en cierta forma tú crees que puedes burlarte, sin haberlo visto ni siquiera alguna vez– o de otros. Y una vez que haya ganado firmeza en esto, te enseñaré también a ti, y no te
200c veré con malos ojos, pues me parece que además tienes una gran necesidad de aprender.

LAQUES: Pues tú sí que eres sabio, Nicias. Pero, igualmente, yo les aconsejo a Lisímaco, aquí presente, y a Melesias que nos dejen tranquilos a ti y a mí sobre el tema de la educación de sus jóvenes, pero

[121] Véase 180d y 197d. La afirmación no carece de ironía contra el saber que Nicias ha podido adquirir a través del contacto con los intelectuales de la época, y le da fuerza a la posición de Laques, pues en este caso quien se dice hábil con los discursos queda vencido por quien preconiza el *érgon*.

a Sócrates, que hablaba desde el comienzo,[122] que no lo suelten, pues si mis hijos estuvieran en su juventud, yo haría eso mismo.[123]

NICIAS: Está bien, en eso yo también estoy de acuerdo; si Sócrates quiere ocuparse de los jóvenes, no busquemos a nadie más. Pues evidentemente le concedería a Nicerato[124] con mucho placer, si él lo 200d
quisiera; pero en cada ocasión que le hago mención de algo sobre este tema, me presenta a otros, pues él no quiere.[125] Pero fíjate, Lisímaco, si por algo Sócrates te presta más atención a ti.

LISIMACO: En rigor es justo, Nicias, porque yo también haría con gusto muchas cosas por él, que no haría con gusto por muchos otros. Entonces, ¿qué dices, Sócrates? ¿Me vas a prestar algo de atención y vas a hacer un esfuerzo para que estos jóvenes se vuelvan mejores?

SÓCRATES: Pues sería ciertamente terrible, Lisímaco, 200e
que no quisiera hacer el esfuerzo para que alguien se volviera mejor. Si en los diálogos anteriores yo hubiera mostrado que efectivamente sabía, y ellos

[122] 181a.

[123] Esta afirmación es incomprensible, pues ya desde el principio del diálogo (179b) se dice que una de las razones por las que Laques –junto con Nicias– ha sido convocado a opinar, es porque tiene un hijo de edad similar a la de Lisímaco y Melesias; por otro lado, en 187c Lisímaco repite esta información.

[124] Es precisamente para quien Sócrates le ha recomendado el maestro de música Damón a Nicias (180c-d).

[125] Resulta interesante la observación de Dorion, L.-A. (*op. cit.*, p. 168, n. 205) acerca de los motivos por los cuales Sócrates se negaría a aceptar a algunos jóvenes en tanto discípulos: 1. Porque los dioses parecen haberle prohibido frecuentar a los jóvenes que se jactan de encontrar solos el conocimiento que necesitan (*Eutifrón*, 3b); 2. Porque no toma a su cargo jóvenes que no presentan una disposición o un talento que los capacite para aprovechar su posible enseñanza.

dos que no sabían, sería justo que me pidieran consejo especialmente a mí sobre esta actividad; pero ahora todos quedamos igualmente en una confusión.[126] Por consiguiente, ¿por qué alguien elegiría
201a a uno de nosotros? A mí me parece ciertamente que no elegiría a ninguno; pero puesto que esto es así, analicen si les parece bien lo que les aconsejo. Yo digo, varones –pues ningún discurso saldrá de aquí–,[127] que es conveniente que todos nosotros busquemos en común todo lo que sea posible, en primer lugar, un excelente maestro para nosotros mismos –pues nos hace falta– y luego para los jóvenes, sin escatimar dinero ni ninguna otra cosa. Y no recomiendo que nos despreocupemos por encontrarnos como ahora nos encontramos. Si
201b alguien se burla de nosotros porque, siendo ya mayores, apreciamos la enseñanza de maestros, me parece que es conveniente poner como modelo a Homero, quien dice que "no es bueno que un varón indigente tenga vergüenza".[128] Entonces,

[126] *en aporíai*; este diálogo termina, como muchos otros de este período de producción de Platón, justamente en aporía, en el sentido de que no llega a una conclusión final sobre el tema tratado, y se deja abierta la posibilidad y/o la necesidad de continuar la discusión más tarde. Sobre una opinión contraria a que se trata realmente de un diálogo aporético, véase Dorion, L.-A., *op. cit.*, pp. 61-3 y 169, n. 207.

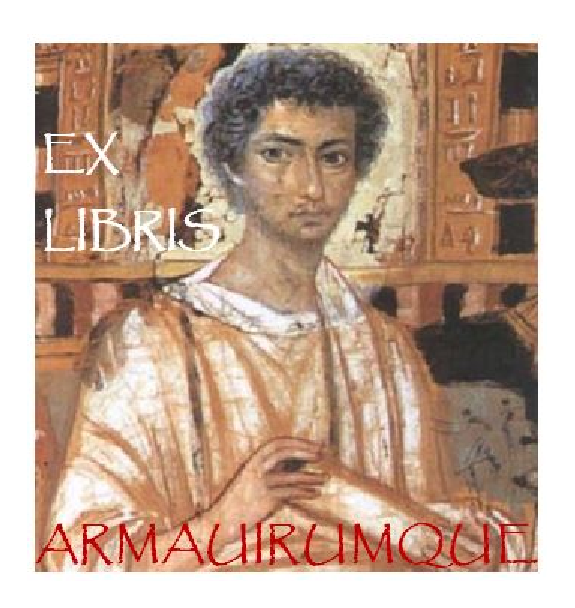
[127] La aclaración es difícil de comprender, pues ¿se trata de un secreto? –de hecho, R. Waterfield traduce directamente "since this is going to be our secret"–, ¿o debe en cambio aceptarse la propuesta de Heusde, de leer el genitivo *lógou* en lugar del nominativo *lógos* de los manuscritos, interpretando entonces que "nadie está fuera del discurso"? Las palabras de Sócrates deben estar indicando simplemente que, al hablar entre amigos, se está en confianza y se puede hablar sinceramente, tal como el mismo Lisímaco lo hace explícito al inicio del diálogo (178a y c).

[128] *Odisea*, XVII.347. También citado en *Cármides*, 161a.

mandémoslo a pasear si alguien nos dice algo, y dediquémonos en común a cuidar de nosotros mismos y de nuestros jóvenes.

LISÍMACO: A mí me satisface lo que dices, Sócrates. Y, como soy el más viejo, quiero ser el más dispuesto a aprender con los jóvenes. Pero haz esto por
mí: mañana ven a mi casa temprano, y no vayas 201c
a hacer otra cosa, para que podamos reflexionar sobre esto mismo; pero por ahora terminemos la conversación.

SÓCRATES: Pues eso haré, Lisímaco, e iré a tu casa mañana, si dios quiere.



MENÓN*

* La fuente más antigua de este título, antes que Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos ilustres,* III.59), es Aristóteles, que ya ha conocido la obra con este nombre, según testimonian sus referencias en *Primeros analíticos,* II.67a21 y en *Segundos analíticos,* I.71a29. Los subtítulos que lo acompañan –como ya hemos dicho, probablemente gracias a la mano de Trasilo– son *perì aretés* (Sobre la virtud), *peirastikós* (refutación, prueba por experiencia; en *Refutaciones sofísticas,* 165b3-6, Aristóteles lo define, en oposición al razonamiento dialéctico, como aquel en que se refuta al interlocutor a partir de sus propias creencias). De todos los diálogos de Platón que tratan el tema de la virtud, es el único al que Trasilo le ha reconocido ésta como preocupación principal. Aunque el género en el que ha quedado inscripto (*peirastikós*) no muestra necesariamente sus rasgos más importantes, en este caso bien puede justificarse en la prueba filosófica fundamental que constituye la escena del criado de Menón.

Introducción

1. *Menón* y sus fechas

El contenido del *Menón* es heterogéneo en su aspecto doctrinal, ya que contiene elementos de los diálogos juveniles de Platón, como la indagación sobre la virtud, la búsqueda de una definición, la modalidad del cuestionamiento de Sócrates, pero por otro lado, la doctrina de la reminiscencia y la búsquda de un conocimiento *ex hypothéseos* lo ponen en la perspectiva cercana del período de producción de madurez de Platón. Numerosos intérpretes lo han situado efectivamente en este segundo período,[1] pero la ausencia de la formulación más o menos explícita de la Teoría de las Formas no autoriza a pensar que se trate realmente de un diálogo de madurez. La manera contraria de verlo resalta el hecho de que la obra no abandona la cuestión de *Laques, Lisis, Cármides, Eutidemo, Protágoras,* es decir: qué es la virtud, la *areté,* o la definición de alguna de las virtudes en particular. Sin embargo, en este caso la insistencia del personaje Sócrates en investigar la naturaleza de la virtud en su totalidad y no extraviarse en sus partes o particulari-

[1] M. Canto-Sperber (*op. cit.*, p. 9), por ejemplo, considera que Platón lo escribió hacia el 380 a.C., y que es "la última defensa de Sócrates que Platón escribió" con la mirada propia de su madurez, pues en su opinión ya ha dejado los temas y formas de producción temprana y ha abierto los problemas que lo ocuparán en su madurez.

dades tiene un tono diferente del de las demás obras, donde en general aparece una problematización parcial de la virtud. Históricamente otros elementos han sembrado la duda sobre la ubicación del *Menón* entre los diálogos del primer o del segundo grupo. La doctrina de la reminiscencia es generalmente el punto fuerte del argumento, ya que con ella viene generalmente la Teoría de las Formas de Platón, pues el recuerdo será recuerdo –dirá explícitamente más tarde el filósofo– de las Formas trascendentales, que han sido contempladas en una vida anterior, pero cuyo conocimiento se olvida con el nacimiento.[2] Sin embargo, y aunque en este contexto hay dos referencias a Formas, *eîdos*, aquí el vocablo no es aún técnico. En nuestra Introducción general hemos visto que estas "formas" designan, en los diálogos de juventud, lo que está detrás de la multiplicidad de cosas similares; es, en consecuencia, un universal abstracto, y nada indica la trascendencia ontológica que tendrán las Formas más tarde. Esta aparente contaminación de características de diálogos socráticos y de madurez sitúa entonces al *Menón* en un período de transición que lo acerca al *Gorgias*.[3] Es a causa de algunos aires de familia comunes entre los temas de estos dos diálogos, como el recurso a las matemáticas, la geometría y la reencarnación, que se ha pensado que debieron ser producidos después del primer viaje de Platón a Sicilia e Italia, hacia el año 387 a.C., donde habría recibido la influencia del pensamiento pitagórico. Más allá de estas especulaciones, está hoy completamente acordado que *Menón* ha sido escrito antes que *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Banquete*, donde la Teoría de las Formas toma un cuerpo mucho más neto y explícito. Digamos, sin cerrar

2 *Menón*, 81b; *Fedón*, 70c-d; ver también *República*, X.614b-5c.
3 Véase Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, vol. IV, pp. 277-8.

la cuestión, que Platón debió de escribir el *Menón* entre los años 386 y 382 a.C.[4]

La determinación de la fecha dramática parece más fácil, pues el diálogo da algunas pistas para su contextualización. Menón –se nos dice– es joven; debe estar en sus veinte años y aprontándose entonces a partir con la expedición de Ciro en el 401 a.C. Por otro lado, la presencia del personaje Anito y el hecho de que Menón se hospede en su casa, aún sin que sepamos si esta visita se debe a razones políticas o amistosas, también es elocuente. Tendríamos allí un tiempo después del cual se supone que el diálogo tuvo lugar, ya que todo indica que la democracia ha vuelto a instalarse en Grecia (403 a.C.). Por otro lado, la referencia de la visita de Gorgias a Atenas y a Tesalia (70b, 71c), la muerte de Protágoras (91e) y la mención del dinero que Polícrates habría dado a Ismenias (90a), que también tuvo lugar con posterioridad al regreso de la democracia, confirmaría la fecha dramática del *Menón* entre el 403 y el 402 a.C.

Adicionalmente, en 94e Anito se expresa sobre la "facilidad de hablar mal de los hombres" que tiene Sócrates. Evidentemente, hay allí una referencia indirecta a la animosidad que llevara a aquél a inculpar a Sócrates, y recuerda el proceso que éste sufrió en 399 a.C.; eso aproximaría la fecha dramática al 402. De todos modos, aunque W. K. C. Guthrie insista en que estas palabras y las que dice el personaje Sócrates al final del diálogo son una confirmación de la proximidad de esta situación con el juicio al filósofo, el resentimiento de Anito contra éste pudo bien existir desde tiempo atrás y sin que el hecho haya tenido una consecuencia inmediata en los tribunales.[5]

4 Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 231.
5 Canto-Sperber, M., *op. cit.*, p. 37.

2. Los personajes del diálogo

Sobre el personaje Sócrates sólo diremos que Platón lo presenta aquí con un perfil que comparte características tanto de las obras tempranas como de madurez:[6] buscador de la definición de un concepto ético, cuestionador agudo de su interlocutor pero, a la vez, portador de un incipiente cuerpo doctrinal que no se somete a prueba. El pasaje en el que Menón le reprocha confundir a los demás como lo hace el pez torpedo (80a-b) es particularmente claro sobre lo primero. Estamos –como hemos visto en nuestra Introducción general– frente a una puesta en práctica del "método" socrático. Por otro lado el Sócrates que presenta la doctrina de la reminiscencia –el recuerdo de lo que ya se ha conocido en otra instancia vital, pero que se ha olvidado y hay que recuperar de tal olvido– tiene un sello platónico indiscutible, en tanto adelanta un elemento fundamental de la Teoría de las Formas y lo hace más dogmático de lo que es en los diálogos tempranos. En este sentido, nos unimos aquí a la opinión de M. Canto, no en su interpretación de que estamos frente a un Sócrates menos crítico que en otros diálogos, sino a uno más "afirmativo", en la medida en que su discurso comienza a ser, en cierto punto, doctrinal.

Los otros dos personajes de peso en el diálogo, Menón y Anito, corresponden a hombres que han tenido una acti-

6 Sobre una opinión de que el personaje se muestra en *Menón* diferente del "Sócrates" de los diálogos tempranos, véase Canto-Sperber, M., *op. cit.*, pp. 34-5. Según la autora, aquí el personaje "atenúa la exigencia crítica que lo caracteriza en los primeros diálogos", "las convicciones éticas de Sócrates, presentadas de manera efectivamente autónoma en los diálogos socráticos, en el *Menón* están asociadas frecuentemente a la necesidad de la búsqueda"; además, ve en este Sócrates a un matemático, característica que no presenta en diálogos anteriores pero que se repetirá en los siguientes, y muestra una posición aparentemente favorable respecto de los políticos.

vidad política en la Atenas clásica. El primero es un aristócrata que tanto Platón como Jenofonte caracterizan como arrogante y de mal carácter. El retrato que este último transmite de él en su *Anábasis* (II.6.29) es el de un hombre terriblemente vengativo, estafador y tramposo, enemigo de lo recto y pragmático político en el peor de los sentidos.[7] Hay quienes han encontrado ecos de estas características en el personaje de Platón que, si bien es menos evidente que en la descripción de Jenofonte, no deja de ser un hombre insolente y vanidoso (76a, 80b-c, 70b, 76b-c, 75c, etc). Hijo de Alexidemo (76e), ha heredado de su padre y de su familia los favores del rey de Persia (78d) y de Anito. En su familia no faltaron militares comprometidos con Atenas, razón por la cual probablemente Menón visitó esta ciudad pidiendo ayuda –que se revelaría luego infructuosa– para defender su ciudad, Farsala, del tirano que la amenazaba, Licofrón. Que se trató de un hombre rico de Tesalia lo confirma el hecho de que en su visita a Atenas estaba acompañado por un gran número de sirvientes (82a). Sus encuentros con Gorgias (70b, 71c), la supuesta relación de discípulo con él y el argumento erístico que presenta sobre la incapacidad de llegar a conocer lo que no se conoce (80a) delinean también un gusto por la sofística o por los discursos seductores que, por otro lado, no podrían haber dejado indiferente a cualquier hombre político de la época. Joven en este diálogo, probablemente de unos 18 años, había recibido una educación esmerada que lo habilitaba para hablar de poesía (77b, 9d) tanto como de geometría (comprende sin poblemas los ejemplos de geometría que Sócrates presenta; véase 82e y 86e) o de física (76e). M. Canto observa una evolución del personaje a través de sus intercambios con Sócrates: partiendo de una actitud arrogante

7 Canto-Sperber, M., *op. cit.*, p. 24.

–e incluso ofensiva–, llega progresivamente a una aceptación de los argumentos de su interlocutor, y a aceptar los resultados de la reflexión que éste le propone.

Anito, por su parte, se declara enemigo de los sofistas y de los efectos que ellos causan en sus seguidores, aun cuando nunca ha tenido trato directo con ellos (92b). Mucho se ha discutido sobre la intención de Platón al incluirlo en este diálogo y sobre la manera en que, súbitamente, queda otra vez fuera de la conversación. Posiblemente el encuentro que se pone en escena tiene lugar en su casa, debido a que es quien alberga a Menón, y es por eso que su presencia se hace manifiesta. Pero se ha hipotetizado también que, junto con Menón, representa en el diálogo los ideales de virtud pragmáticos, posiciones comunes en la época que estarían, como los personajes, en oposición con Sócrates. Anito fue en la historia uno de los promotores del juicio y de la muerte de Sócrates, y aunque aquí no se lo ve con una actitud abiertamente hostil respecto del filósofo, su advertencia de que en Atenas no se debe difamar tan ligeramente a los hombres (94e) y las palabras finales del diálogo –Sócrates le aconseja a Menón que le haga comprender a Anito lo que es la virtud, para beneficio de Atenas (100b-c)– dejan pensando en una alusión indirecta a su acusación. En cuanto a la historia política de Anito, luego de exiliarse en el momento en que los Treinta Tiranos tomaron el poder, ayudó a Trasíbulo a restablecer la democracia. Con la muerte de Sócrates, parece haber sufrido el desprecio de los atenienses, que se dieron cuenta de la injusticia del proceso, y habría sido condenado al exilio y muerto en su intento de escapar o colgado.[8] Ahora bien, que la relación entre Sócrates y Anito fue abier-

8 Otras fuentes, sin embargo, sostienen que los acusadores fueron asesinados sin juicio previo. Véase Diodoro, XIV.7; Plutarco, *Sobre la envidia*, 6.

tamente adversa es indudable, pero las razones de este enfrentamiento son controvertidas. Ya sea porque pretendía también los favores de Alcibíades,[9] o porque el filósofo le habría predicho el nefasto camino que tomaría su hijo en el caso de no recibir una buena educación –de hecho, lo avergonzaron por no haber sabido educar a su hijo–,[10] el enfrentamiento le ha costado caro a Sócrates. En todo caso, el frente al que apunta Anito en este contexto son los sofistas y todo aquel que puede introducir una sombra de duda sobre los fundamentos, los principios y valores de la democracia, atentando contra su estabilidad. En este punto, Sócrates no es –al menos para Anito– diferente de los sofistas (91c).

Digamos, por último, que el sirviente es un personaje anónimo útil para el desarrollo deductivo que lleva a cabo como demostración el personaje Sócrates. Sin marcas específicas, bien representa a cualquier hombre adulto ateniense, más allá de la formación o del compromiso político que pudiera tener. Representa, en suma, a un ser humano en el sentido más despojado del término.

3. Temática de la obra

En su conjunto, la obra es un tratado de epistemología, pues incluye el despliegue de un método probado en escena: el de las preguntas que guían a quien aprende y que lo ayudan a avanzar en un concepto, desproveyéndolo paulatinamente de error. No sólo la guía de Sócrates para que el criado descubra el doble de superficie de un cuadrado, sino las dudas de Menón sobre la imposibilidad de llegar a conocer lo que no se

[9] Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 4.5.
[10] Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 29 ss.

conoce ya (80d), colocan la atención repetidamente en las posibilidades y límites del conocimiento humano. Sócrates da entonces una solución al asunto, contextualizando el conocimiento de algo particular en un estado de conocimiento total, mucho más amplio que el que se posee en la vida corriente. Existe un saber latente y a la espera de ser recuperado que hace falta "despertar", pues se trata de un movimiento que va desde el interior hacia el exterior y no, como podría pensarse, de la introducción de un saber externo en el interior del alma. El conocimiento aumenta, podríamos decir, gracias al alma misma, por el redescubrimiento de elementos que están en su interior. El diálogo se esfuerza por demostrar entonces que conocer no es más que recordar. Y tal recordar involucra la búsqueda conjunta, entre un guía y su interlocutor,[11] de lo que hasta ahora no se recuerda, a partir de la formulación repetida de preguntas que permitan dar con lo que se busca. La puesta en práctica del método en la figura del criado es la prueba de su eficacia.

Pero no es éste el único tema de *Menón*. El que Menón introduce ya desde la primera línea del diálogo no es, en este contexto, sólo un contenido aleatorio sobre el cual probar un método de conocimiento:

> –¿Puedes decirme acaso, Sócrates, si la virtud es enseñable? ¿O no es enseñable, sino que se obtiene por ejercicio? ¿O acaso no se obtiene por ejercicio ni es aprendible, sino que les viene a los hombres por la naturaleza o de alguna otra manera?

El cuestionamiento ético, con el que Platón se hace eco también de una preocupación sustancialmente griega,

[11] Sobre un "método" en Sócrates, véase nuestra Introducción general.

es aquí un tema tan importante como el epistemológico. Sócrates ya ha formulado repetidamente la pregunta por la virtud, lo hemos visto. Las perspectivas son evidentemente diferentes en cada contexto, y así como en el *Protágoras* la intención era analizar si la virtud es una o múltiple y ver la relación entre sus partes, aquí la investigación se centra en la esencia misma de la virtud: Platón avanza un paso más que en el *Protágoras* y demanda una visión de conjunto. Sócrates debe insistir, porque Menón no comprende que se busca un concepto abarcador de todos los casos particulares a los que se aplica el término "virtud", y enumera una virtud de la mujer, una del hombre, una del niño, una de la edad madura, etc. En esta búsqueda, como ya se ha dicho, Sócrates y Menón están lejos de compartir sus concepciones en el momento de partida, pues mientras el primero habla de la virtud en términos de una "exigencia moral", el segundo tiene siempre en la mira el "triunfo político", el "ejercicio exitoso del poder", pero sus acuerdos se acercan paulatinamente.[12]

Ambos temas tienen su punto de contacto en la cuestión de la enseñabilidad de la virtud. En el *Menón*, Sócrates arremete –prácticamente en los mismos términos que en el *Protágoras*– sobre la necesidad de encontrar maestros de virtud, como prueba fehaciente de su enseñabilidad. Agreguemos a esto que la participación de Anito, si bien insatisfactoria a los efectos de encontrar una respuesta sobre la enseñabilidad de la virtud, es benéfica en la medida en que da lugar a la introducción de otro elemento epistemológico importante en este contexto y también en diálogos de Platón posteriores: la diferencia entre el conocimiento y la opinión correcta.

12 Canto-Sperber, M., *op. cit.*, p. 26.

La evolución de los sucesivos discursos puede articularse como sigue:

70a-80d Presentación general del problema de la enseñabilidad de la virtud:
- 70a-71e Presentación de la cuestión.
- 71e-73c Menón formula la primera definición de la virtud: ella es diferente en el hombre, en la mujer, en el niño, etc.
- 73d-75b Segunda definición de la virtud: es la capacidad de gobernar. En opinión de Sócrates, la definición toma una de las partes de la virtud, la justicia, por la virtud completa.
- 75b-77a Sócrates echa mano a ejemplos de la experiencia sensible para esclarecer qué tipo de definición están buscando.
- 77b-80d Tercera definición de virtud: es desear cosas nobles o buenas y poder proveérselas cada uno.

80d-81a Argumento paradojal de Menón sobre la imposibilidad de conocer lo que no se conoce.

81a-86d Introducción de la doctrina de la reminiscencia:
- 81a-82b Explicación de Sócrates de los principales puntos de la doctrina.
- 82b-86d Puesta a prueba de la teoría en el criado de Menón:
  - 82b-e Dado un cuadrado de cuatro pies de superficie, de dos pies de lado, el joven debe llegar a una superficie doble. Su primera respuesta es que tal superficie se obtendrá duplicando la medida de cada lado del cuadrado inicial.

82e-83e El joven se da cuenta de su error cuando Sócrates le muestra en concreto lo que le implica su respuesta. Segundo intento de respuesta: el lado de la figura buscada debe tener el tamaño de una vez y media el de la figura inicial, es decir tres pies.

83e-84a Sócrates ayuda al joven a ver su nuevo error, pues de acuerdo con su presunción llegan a una superficie de nueve pies y buscan una de ocho.

84a-d El filósofo verifica que Menón está dándose cuenta del procedimiento que aplica, y que el criado responde exclusivamente a partir de su conocimiento y no porque quien guía le transmite un contenido.

84d-85b Sócrates vuelve a la investigación con el joven: retoma la figura inicial y lo guía para que perciba que, colocando cuatro de ellas de modo que formen un cuadrado mayor, partiendo por sus diagonales cada una de manera que formen a su vez un cuadrado interno a la figura mayor, obtiene la figura buscada de ocho pies de superficie.

85b-86d Conclusiones de Sócrates y Menón sobre lo que ha demostrado la experiencia.

86d-89e Regreso al tema de la enseñabilidad de la virtud: evolución gnoseológica a partir de hipótesis (*ex hypothéseos*).

89e-95a Existencia de maestros de virtud como prueba de que la virtud es enseñable. Diálogo con Anito.

89e-92d Los sofistas no pueden ser maestros de virtud.

92e-95a Todos los ciudadanos son maestros de virtud.

95a-96d Nuevo cuestionamiento sobre la enseñabilidad de la virtud. Menón retoma su lugar de interlocutor y se declara en la imposibilidad de dar respuesta a la cuestión.

96d-100c Investigación acerca de si la virtud es una opinión correcta y no conocimiento:

96d-97d Con la opinión correcta se puede obrar tan bien como con el conocimiento

97d-98d La opinión correcta carece, sin embargo, de firmeza.

98d-100c La virtud es una opinión correcta que los dioses otorgan al hombre.

4. Los problemas del *Menón*

4.1. Enseñabilidad de la virtud

El problema de la enseñabilidad de la virtud es el común denomidador en varios diálogos de Platón, pero –como vimos– enlaza particularmente el *Protágoras* y el *Menón*. Los contextos son diferentes. En el primer caso, la enseñabilidad de la virtud se plantea en la investigación sobre su unidad; la virtud está formada por la justicia, la moderación, la valentía, la piedad y la sabiduría, pero la pregunta es si cada una es una potencia independiente de las demás o, por el contrario, si tienen entre sí una relación de complementariedad, así como la boca, los ojos, la nariz, etc., se complementan en la totalidad de un rostro (329d ss.). En el *Menón* hay un nivel de generalidad mayor que en este planteo: se busca comprender la esencia misma de la virtud, más allá de sus características particulares o de los tipos que la conforman. Sin embargo, en ambos casos encontramos la pregunta formulada de igual manera, y argumentos similares para responderla: la confianza en que encontrar maestros que la enseñen asegura que "la virtud es conocimiento", y que, si fuera conocimiento, los hombres virtuosos la habrían transmitido, en primer lugar, a sus hijos.

Veamos primero el caso del *Protágoras*. A partir de 319a-b, es Sócrates quien introduce el tema de la enseñabilidad de la virtud, diciendo que su opinión es más bien contraria a tal posibilidad, y esto crea la condición propicia para que su interlocutor comience a dar argumentos en favor de la enseñabilidad. En cierta forma Protágoras está obligado a hacerlo, pues él mismo pretende ser un maestro de virtud. El sofista presenta entonces allí cinco argumentos, que aquí sólo mencionaremos, pero que en su mayoría serán retomados en el *Menón*. Se trata de los siguientes: 1. Respecto de cualquier disciplina considerada técnica, cuando hace falta una opinión confiable, se llama a un especialista, mientras que cuando se trata de asuntos políticos, todos los ciudadanos están igualmente habilitados para opinar. En este punto, Protágoras quiere mostrar, con el mito de Prometeo, que todos los hombres han recibido igualmente la potencialidad de desarrollar la técnica política –que comprende a su vez la enseñanza de la virtud– (320c-322d). 2. Protágoras afirma que los atenienses "no creen que [la virtud] se dé por naturaleza ni espontáneamente, sino que es enseñable y que, cuando se da, es a partir de un cuidado" (323c), por eso es que castigan a los que cometen injusticia, con el objetivo de corregirlos. 3. Sócrates argumenta que si la virtud fuera enseñable, los padres virtuosos –Pericles en primer lugar– pondrían mucho empeño en enseñársela a sus hijos; como el estratega no lo logró, la virtud no es enseñable. Protágoras responde que, aunque no sea evidente que hombres como Pericles han enseñado la virtud a sus hijos, sin embargo lo han hecho, porque todo hombre, a partir del momento en que vive en sociedad, la aprende ya desde su primera infancia. Por tal razón, y como todo el mundo participa de la virtud, también los hombres virtuosos la enseñan a sus hijos, incluso si no siempre son capaces de hacerlos tan

brillantes como son ellos mismos (324d-5c). 4. A partir de 325c, Protágoras describe el proceso de aprendizaje, y que va a marcar desde la niñez y hasta la adultez en un proceso continuo, la reactualización constante del aprendizaje de la virtud.[13] De manera que todo hombre necesariamente posee este conocimiento; en caso contrario, no formaría parte de la sociedad (327a). 5. Así como, cuando se buscan maestros de la lengua griega, no puede señalarse ninguno, por el simple hecho de que todos los hombres lo son para quien está formándose desde pequeño, tampoco es posible señalar un solo maestro de virtud, no porque no los haya, sino porque, como en el caso de la lengua griega, todos los hombres son maestros para sus prójimos (327e-8c). Hay, sin embargo, algunos hombres que parecen más dispuestos a orientar a otros en tal conocimiento, como es el caso de Protágoras mismo; de manera que los sofistas son –desde su punto de vista– maestros de la virtud en un estadio de mayor especificidad que cualquier otro ciudadano.

Veamos ahora los argumentos presentados en el *Menón*: 1. La formulación de la pregunta por la enseñabilidad es mucho más directa y originaria, ya que Menón mismo abre el diálogo con ella. Se plantean desde allí las posibilidades de que la virtud sea: enseñable (*didaktón*), adquirida por ejercicio (*asketón*), por naturaleza (*phýsei*), o que tenga otro origen. La respuesta a esta preocupación, que aquí parece pertenecer principalmente a Menón, es postergada por Sócrates, que pretende la imposibilidad de saber si ella es enseñable antes de saber qué es la virtud en sí misma. 2. La investigación de su enseñabilidad llega finalmente en 86d-e,

13 Sobre este proceso y el concepto de virtud de Protágoras puede verse nuestra Introducción al *Protágoras* (*op. cit.*). Allí puede verse también la confusión entre la enseñabilidad y la posibilidad de aprender la virtud que se da en ese diálogo.

pero como no se ha logrado saber qué es ella misma, Sócrates propone investigar a partir de una hipótesis, *ex hypothéseos.* La hipótesis establece que si la virtud es conocimiento, es evidentemente enseñable, y si no lo es, no es enseñable (87b-c). 3. Después de haber establecido que la virtud es buena y que todo lo que esté acompañado por la sensatez será bueno y beneficioso para el alma (89c), Sócrates presenta su duda acerca de la enseñabilidad de la virtud; puede bien ser el caso de que se la posea por naturaleza. No se pone en cuestión lo que la hipótesis ha establecido –pues si es conocimiento, es necesariamente enseñable–, sino que se trate realmente de conocimiento, pues si algo es enseñable, debe haber maestros que lo enseñen y discípulos que lo aprendan (89d-e), y de la virtud no es posible encontrarlos. 4. Sócrates interpela a Anito sobre quienes pretenden enseñar la virtud, los sofistas (90b-1b). Anito afirma, en un tono muy cercano al de Protágoras en *Protágoras* (327e) –aunque con un espíritu incisivamente adverso a los sofistas–, que todo hombre de bien es maestro de la virtud y que en este punto los sofistas no son mejores que cualquier ciudadano (92e). 5. El aprendizaje sobre la virtud del que gozan los hombres virtuosos no se ha dado de manera espontánea, sino que lo han aprendido, a su vez, de generaciones anteriores de ciudadanos ilustres (93a). 6. Sócrates insiste y presenta el mismo argumento que sostuvo en el *Protágoras*: el simple hecho de poseer la virtud no es condición suficiente y necesaria para transmitirla a otro, es decir para ser maestro de ella. Propone entonces los ejemplos de Cleofante, hijo de Temístocles, Arístides, hijo de Lisímaco, y de los hijos de Pericles, y de Melesias y Estéfano, hijos de Tucídides, que aunque tuvieron padres absolutamente nobles, no parecen haber recibido la virtud a partir de la enseñanza de ellos (93c-4e). En un acto de sinceramiento, Menón expresa su confusión, compartida

con la mayoría de los ciudadanos, sobre la capacidad real de los sofistas para enseñar la virtud, y por tanto, que la virtud sea enseñable. Al respecto, su opinión es cambiante (95c). 7. Los sofistas, que se declaran maestros de cuantas cosas se les solicite, no pueden ser maestros de virtud (95d-96a), pues no tienen un conocimiento especializado en ninguna disciplina. 8. Si ni los sofistas ni los hombres de bien son capaces de enseñar la virtud, ella no es enseñable. El argumento deriva en una inesperada e inconexa relación entre la sensatez y la opinión correcta (97a ss.). Los hombres son beneficiosos –es decir buenos– a la ciudad tanto gracias al conocimiento como a la opinión correcta. Por lo tanto, la virtud no es un asunto de la naturaleza (98c-d). 9. La virtud no es un conocimiento, por tanto no puede ser enseñable (99a). Ella se da, en cambio, por la correcta opinión, y funciona de manera análoga a la interpretación de un oráculo o de un adivino (99b-c). 10. En conclusión, "la virtud no sería por naturaleza ni enseñable, sino que, en aquellos en los que sobreviene, sobrevendría por una suerte divina, sin inteligencia" (99e-100a).

Sobre esta conclusión, de la cual lo mínimo que puede decirse es que es sorprendente, volveremos más adelante. Baste aquí con observar que, en la investigación sobre la enseñabilidad, los dos argumentos principales piden encontrar maestros para probar que una actividad se constituye como técnica, y se hace valer la impericia de hombres políticos virtuosos en transmitirles a sus propios hijos sus virtudes. La preocupación real detrás de la pregunta por la enseñabilidad es quiénes son sus maestros, porque en estos contextos ello equivale a contar con una garantía de que la virtud puede adquirirse. Si no es posible mostrar quiénes son tales maestros, entonces tales maestros no deben existir. Si ellos no existen, la virtud no es un contenido enseñable.

Si no se enseña, no se aprende. Si no se aprende, ¿de qué manera se adquiere? Se ve que, tanto en el *Protágoras* como en el *Menón*, el problema de la enseñabilidad de la virtud aparece indiferenciado del de su aprendizaje. Hemos señalado en otro contexto que esta relación entre la enseñabilidad y los maestros-hombres virtuosos que transmitan la virtud a su descendencia supone una equivocidad en los conceptos "enseñar" y "aprender", y la idea subyacente de que se trata de dos caras de un mismo y único acto. Vale decir que todo lo enseñado se aprende, y que todo lo aprendido se debe a maestros o a agentes activos de transmisión; la realidad no parece funcionar de esta manera. La pregunta que aparece formulada versa sobre la enseñabilidad, cuando en verdad las respuestas apuntan a la capacidad de que la virtud sea aprendida y a cuál es la naturaleza de tal proceso de aprendizaje.[14]

Es interesante observar que, si bien en el *Laques* la pregunta por la enseñabilidad de la valentía no aparece formulada de manera directa, está presente de manera embrionaria. Aquí aparece en una etapa preliminar de la formulación el argumento sobre la existencia de maestros de virtud como un criterio de que se trata de algo enseñable. Es lo que Sócrates y Laques discuten en 185e-186b, cuando buscan un maestro que, siendo bueno él mismo, sea capaz de contribuir a hacer buenos a otros, y se preguntan si ellos mismos son maestros del alma. Allí se abre la posibilidad de que tal aprendizaje se adquiera necesariamente gracias al contacto con un maestro o que pueda descubrirse solo (186c). Laques dice que es posible llegar a ser buenos sin haber estado bajo

14 Ver nuestra Introducción al *Protágoras* (*op. cit.*), en la que señalamos la confusión que Platón introduce entre una Tesis de la Enseñabilidad (explícitamente tratada) y una Tesis del Aprendizaje de la virtud, que toma el lugar de la primera sin que en verdad sean equivalentes.

la guía de un maestro. Sócrates, que no está convencido, alienta el análisis: "diga cada uno de ustedes con qué individuo sumamente hábil ha tenido trato sobre la instrucción de los jóvenes, y si lo ha aprendido junto al que sabe o lo han descubierto por sí mismos, y entonces, si lo han aprendido, quién ha sido maestro para cada uno y quiénes otros son compañeros de ellos" (186e-7a). Sócrates afirma no haber tenido maestros en el asunto, siendo que le interesa desde muy joven, porque nunca ha podido pagarles a los sofistas para que le enseñen (186c). La discusión deriva en una investigación centrada primero en qué es la virtud, porque no se podría determinar cómo acceder a ella ni quién es su maestro, sin conocer primero qué es ella misma (190b-c). De modo que, como decimos, en esta búsqueda de un buen maestro que haga buenos a otros se prefigura el argumento que Platón adosará casi sistemáticamente cuando se cuestiona la enseñabilidad de la virtud.

4.2. ¿Qué es la virtud?

Como hemos dicho en nuestra Introducción general, el carácter de la pregunta *ti ésti X* ha llevado a la confusión de más de un interlocutor de Sócrates; en este caso, es Menón quien intenta la respuesta, sin haber comprendido completamente a qué apunta la cuestión, y comienza entonces con una enumeración de las cosas que reciben el nombre "virtud"; ellas son de carácter heterogéneo y no hay manera, en principio, de que el personaje señale características esenciales de lo virtuoso. Sócrates pregunta aquí por la *ousía* (72b), la esencia de la virtud, pero queda satisfecho –incluso en su propia proposición del ejemplo de los colores (74c) o

de las formas geométricas (74b)– con el señalamiento del o de los rasgos particulares de lo buscado, que, aunque sean lo que lo determina, no necesariamente coinciden con su esencia, pues no forzosamente son condiciones necesarias y suficientes para su definición. También en este contexto, entonces, Sócrates cede a la priodidad epistémica *real* que, si bien incompleta, permite un avance en el conocimiento de la definición.

Ahora bien, ¿cómo progresa el texto en torno a la definición de la virtud? Menón formula tres definiciones. La primera, la más sintética, abre el concepto en diferentes especificidades: las virtudes de los géneros –que consisten, en el fondo, en hacer bien aquello que le corresponde a cada uno, sea hombre, mujer, niño, etc.–[15] no son iguales entre sí, como tampoco lo son las de las diferentes etapas de vida. Hay una, entonces, correspondiente a "cada una de las actividades y de las edades" (72a). Pero Sócrates le recuerda a Menón que no buscan un enjambre de virtudes, no buscan la multiplicidad y variedad de ellas, sino el núcleo que todas comparten. Para dejarlo claro, él mismo le propone a su interlocutor el ejemplo de las abejas y de la unidad conceptual que trasciende las individualidades; empuja así a Menón a afinar su argumento. Sócrates lo estimula preguntándole cuál es la forma (*eîdos,* 72c) que hace que todas las X sean X. Menón comprende que, si se trata de la salud, "la salud es efectivamente la misma, ya sea del hombre o de la mujer". La forma es *autó,* la misma, a través de todos los casos particulares. Sin embargo, lo que todavía no llega a ver –él mismo lo declara (73a)– es que estos casos de experiencia concreta son similares a los de la virtud.

[15] La definición recuerda a la de justicia elaborada en *República,* II.370a ss., donde ser justo es, para cada uno, cumplir con el *érgon* o función propia.

Sócrates presiona otra vez sobre el argumento: ¿no hace falta que la acción esté acompañada de justicia y moderación para que sea buena, y esto tanto en el caso del hombre como de la mujer, del niño o de cualquier otro? Menón lo acuerda, y llegan entonces a la segunda formulación de la definición de la virtud que, acompañada en este caso por las enseñanzas de Gorgias, se formula como "el ser capaz de gobernar entre los hombres" (73c). Entre la primera y la segunda definición hay un cambio, pues el registro de la segunda es mucho más claramente político que el de la primera. Un nuevo avance en la argumentación agrega que un gobierno tal debe ser hecho "con justicia" (73d-e), y Menón lo expresa de manera tan general, que le da a Sócrates la ocasión de preguntar si la justicia es la virtud o una virtud entre otras. Se trata sin duda de una entre otras tales como la valentía, la sabiduría, etc. Pero al mismo tiempo, Menón manifiesta nuevamente su imposibilidad de señalar aquello común a todas las virtudes, el punto en el cual todas convergen. Sócrates pretende ayudarlo y le pedirá que respete la prioridad epistémica *ideal*, como expresa un poco más adelante, que deje "de hacer una pluralidad a partir de la unidad" (77a); para llegar a elaborar la definición de virtud hace falta, en su opinión, que se entrene con un ejercicio (75a). Entonces le propone un argumento de estructura analógica que ayudará a Menón a inducir fácilmente un fenómeno en ejemplos concretos, para luego poder transpolarlo a una situación más abstracta. Sócrates propone definir "figura"; hace falta diferenciar primero entre plano y cuerpo sólido, y reconocer el límite. Sólo entonces será posible definir figura como "aquello en lo que encuentra su límite lo sólido" (76a). Para asegurarse de que Menón ha comprendido del todo el ejemplo, le presenta otro. Esta vez, la curiosidad adicional es que remite al pensamiento de Empédocles, que Menón

confirma conocer bien, para presentar justamente el caso de la vista y de la percepción de los colores.

Menón se da cuenta de lo que Sócrates tiene en mente e introduce luego su tercera definición de virtud: "desear las cosas nobles y ser capaz de conseguirlas" (77b). Avanzando un poco en la argumentación y después de una breve incursión en el tema de lo malo, del deseo de lo malo y de su relación con lo beneficioso o útil, Sócrates reformula la declaración de Menón, y ahora la virtud es "el poder de alcanzar lo bueno" (78b). En 79a-b Sócrates denuncia la contradicción del razonamiento, pues los conduce a afirmar que el acto justo, es decir el que participa de una parte de la virtud, representa la virtud entera.

Definitivamente, están lejos de llegar al conocimiento ideal de la definición. El tema se retoma en 86c, pues entre tanto Menón presenta su argumento sobre la imposibilidad de conocer lo que no se conoce, y Sócrates, su doctrina de la reminiscencia, con su subsiguiente puesta en práctica en el criado. Aunque la propuesta vuelve a apelar a investigar antes que nada qué es la virtud en sí (*autò kath'autó*), en verdad la discusión siguiente se centra en el análisis de su enseñabilidad, de su relación con el bien y con lo beneficioso o útil, y de la necesidad de encontrar maestros para poder afirmar sin dudas que la virtud es enseñable. El diálogo termina, para desesperanza del lector, prometiendo una vez más que, antes de especular acerca de tal enseñabilidad, es necesario saber qué es la virtud en sí misma (100b).

En 89b el argumento se orienta contra la posibilidad de que la virtud se dé por naturaleza, puesto que si ella fuera por naturaleza, los hombres naturalmente buenos serían rápidamente identificados y guardados con especial celo; pero esto no sucede. Lo más sorprendente es la conclusión a la que llega Sócrates, que más que conclusión parece una

verdad de dogma: "si ahora nosotros hemos investigado y hablábamos bien en todo este discurso, la virtud no sería por naturaleza ni enseñable, sino que, en aquellos en los que sobreviene, sobrevendría por una suerte divina (*theíai moírai*), sin inteligencia (*áneu noû*)" (99e-100a). Como en el caso de la teoría de la reminiscencia, aparece nuevamente en el diálogo el elemento sobrenatural, trascendente, salvador *ex mekhanés* de una explicación que no puede llegar a demostrar que la virtud es enseñable ni que proviene de la naturaleza –¿porque esta opción coartaría la posibilidad de revertir una situación en la que no todos son conocedores o virtuosos, haciendo de ciertos hombres causas perdidas para la sociedad?; ¿porque se los reconocería muy fácilmente, y no es lo que sucede en la realidad?; Platón no da cuenta de los inconvenientes que causaría el hecho de que fuéramos virtuosos por naturaleza, pero es siempre adverso a la idea–. Si en este caso, como en el primero, la astucia de Platón es utilizar un argumento sobre lo divino para evitar uno erístico, de todos modos no hace más que quedarse en un nivel de especulación dogmático, y por tanto regresivo respecto al razonamiento constructivo que se pretende.

4.3. "Nadie actúa mal voluntariamente"

La afirmación bien conocida "nadie actúa mal voluntariamente" (*hekòn medèn kakón poieîn*) es la formulación condensada del llamado intelectualismo socrático. Ella supone que el conocimiento del bien entraña una atracción tan fuerte como para que nadie pueda querer algo diferente, a partir del momento en que lo conoce. En el *Menón*, la fórmula no se encuentra textualmente expresada. Sin embargo, en 77b-79a el concepto se prefigura completamente

en lo que será su formulación posterior. Sócrates interroga a Menón, que acaba de dar su tercera definición de virtud: "al desear las cosas nobles, ser capaz de conseguirlas" (77b). Menón utiliza el verbo *epithymeîn* que, a diferencia de *boúlesthai*, posee un cierto rasgo de irracionalidad; vale decir que el desear el bien sugiere, al menos en la concepción de Menón, que se trata de un hecho más básico que una reflexión o un gesto racional. Sócrates, por su parte, en la encuesta que sigue a la definición y que busca ajustarla, utiliza efectivamente *boúlesthai* en lugar de *epithymeîn* (78a-b), prueba de que en su forma de ver el fenómeno intervienen la razón y un querer voluntario.

La definición de Menón no menciona el bien de manera directa, sino que habla de lo noble (*tà kalá*), pero Sócrates lo equipara inmediatamente a lo bueno, y relaciona esto con su opuesto, lo malo. En principio, a Menón le parece que algunos hombres desean lo bueno y otros lo malo, sabiendo cómo son las cosas en cada caso, es decir voluntariamente. Pero Sócrates le hace ver que los que desean lo malo, incluso pensando que lo malo es beneficioso, no lo desean en tanto algo malo, sino en la medida en que les acarreará un bien o algo útil, y, por otro lado, quienes desean lo malo creyendo que no hay ninguna utilidad que lo acompañe, lo hacen por no saber que se trata realmente de algo malo. Adicionalmente, quienes se procuran el mal de manera aparentemente voluntaria, al reconocer que son dignos de lástima e infelices, dice Sócrates (78a), no querrán realmente estar en tal situación. Finalmente, en 78b Menón no puede menos que aceptar que "nadie quiere (*boúlesthai*) lo malo", y la reformulación de su tercera definición es que la virtud es "poder alcanzar lo bueno" (87c).

Ahora bien, en este pasaje de *Menón* no se puede menos que ver la anticipación de la formulación posterior "nadie

actúa mal voluntariamente". El concepto de "voluntario", *hekón*, no aparece expreso aquí, pero sustancialmente está contenido en la manera en que se comprende conocer e ignorar lo que es realmente malo y la íntima necesidad que ello crea con "querer" el bien. Pues el querer, como hemos dicho, contiene un elemento racional de elección del bien, razón por la cual Sócrates desliza *boúlesthai* en lugar de *epithymeîn.*

En numerosos contextos Sócrates retoma el problema de la mala acción involuntaria y de la racionalidad de querer siempre evitar la acción injusta.[16] Pero el pasaje que comienza en 373c del *Hipias Menor* nos interesa particularmente. Allí queda establecido que se puede actuar mal voluntaria e involuntariamente, pero que es peor quien actúa mal involuntariamente que quien lo hace queriéndolo. En el fondo, la idea es que quien maneja una situación es superior a quien no lo hace y, a pesar de que aquí aparece un concepto de voluntad que no es el que encontraremos posteriormente, no parece que difiera en la significación misma de tal acto voluntario, sino en el concepto de conocimiento que supone. Hacer un acto malo voluntariamente parece implicar en este contexto lo que en el *Menón* se asimila a lo que se cree malo sin tener realmente conciencia de que el acto es malo o perjudicial para el agente. La idea que aparece clara en el *Hipias Menor,* sin embargo, es que "la justicia es una fuerza del alma, el alma más fuerte es más justa" (375e), y que "cometer injusticia es hacer mal y no cometerla es hacer bien" (376a), de modo que también aquí Sócrates piensa que actuar bien es un beneficio, en primer lugar, para el agente moral.[17] En el mismo sentido

16 *Apología de Sócrates,* 25e, 37a.

17 Recuérdese la tesis del *Gorgias*: es preferible padecer injusticia a cometerla; véase 469b, 480c, etc. Al respecto puede verse Gómez Lobo, A. *(op. cit.,* especialmente pp. 73-115 y 146-8).

avanza el pasaje 467a-8d del *Gorgias* –testimonio más cercano al *Menón*–, donde Sócrates discute con Polo acerca de quienes hacen lo que quieren y lo que les parece mejor. Después de determinar que existen cosas buenas, malas e intermedias (*metaxý*), que no son lo uno ni lo otro (467e) pero que sirven como medios para alcanzar las buenas, Sócrates afirma que toda acción tiene en vistas el bien, prioritariamente el personal, y que nadie quiere actuar mal, nadie actúa mal voluntariamente ("queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo", *Gorgias*, 468c). Y contraremos la formulación "no yerro voluntariamente, sino a causa de mi ignorancia" (*oukh hekòn examartáno, all' amathíai têi emêi*) en el diálogo con Calias.

El *Menón* participa entonces del concepto socrático de conocimiento y de su injerencia moral. Esta relación entre conocimiento, buena acción y acción querida (voluntaria) se volverá un planteo aún más explícito en el *Protágoras*. Allí Sócrates se pronunciará al respecto en estos términos:

> Nadie va voluntariamente –agregué yo– hacia lo malo ni hacia lo que cree que es malo, ni está en la naturaleza del hombre, según parece, querer ir hacia lo que cree que es malo, en lugar de lo bueno; y cuando esté obligado a elegir entre uno de dos males, nadie elegirá el mayor si le es posible elegir el menor.[18]

El *Menón* parece formar parte entonces, en este aspecto, de un mismo espíritu fuertemente intelectualista comparti-

[18] 358c-d; y ya en 345d-e, pero a propósito de la interpretación del poema de Simónides: "ninguno de los varones sabios cree que algún hombre se equivoca voluntariamente ni realiza algo deshonrado ni malo voluntariamente; al contrario, saben bien que todos los que hacen cosas deshonrosas y malas las hacen involuntariamente".

do básicamente por el *Protágoras* y el *Gorgias*: el hombre, en la medida en que participa en la racionalidad, busca naturalmente el bien; conocer el bien es quererlo y mantener la acción dentro de sus límites.

4.4. Imposibilidad de conocer lo que no se conoce o la paradoja de Menón

Al llegar a 80a-b, Menón vuelve a perderse en el argumento, y cuando Sócrates plantea una vez más la cuestión sobre lo que es la virtud, aquél bromea con la apariencia física del filósofo y con su manera de obrar, comparándolo con el pez torpedo. Sócrates confunde, se confunde, deja a las personas en un estado de perplejidad. Se siente obligado entonces a defender su buena fe, alegando que, si confunde a los demás, es precisamente porque él mismo lo está (80c).

Una acotación que Menón hace poco antes pone en perspectiva y aclara el valor del argumento que va a seguir: "En verdad, mil veces dije numerosísimos discursos sobre la virtud también para muchos, y estuvo muy bien, según me parecía a mí mismo; pero ahora no puedo decir en absoluto qué es" (80c). Ya en 75d el filósofo había advertido sobre la necesidad de no hablar "erísticamente" (75b, 80e, 81d), sino de llevar a cabo la discusión "dialécticamente" (75d), y en 76b-d agrega: "en el discurso no haces más que prescribir la ley, como hacen los engreídos". Menón representa bien aquí a su pretendido maestro Gorgias, y justamente estas acotaciones evocan una actividad, si bien no plenamente sofística, que se sirve al menos de recursos erísticos o retóricos y que realiza discursos del estilo de los sofistas. Sin duda, Menón debe haber sido en su acción pública, en tanto ciudadano de educación cuidada y políticamente activo,

un hombre que supo aprovechar los ardides sofísticos. En rigor, en la época clásica, en pleno desarrollo democrático, los políticos estuvieron especialmente afectados por los oradores, y todo lo que éstos pudieran enseñarles contribuyó a sus triunfos públicos. Los sofistas tuvieron allí un interesante trabajo que hacer, pues se ocuparon efectivamente de ayudar a "hacer hábil en el hablar" (*Protágoras*, 312d, *Menón*, 95c), una actividad que no les fue privativa. En la Atenas del siglo v a.C., un racimo de actividades intelectuales, entre las cuales se encuentra la filosofía, no menos que la sofística y la política, estaban en vías de formación. Vale decir que cada una de ellas –aunque tal vez haya sido especialmente el caso de la filosofía, pues Platón, en primer lugar, fue un artífice enérgico de ello– estaba delimitando su campo de competencia.[19] En este sentido, un político como Menón, con una riqueza suficiente como para procurarse las mejores enseñanzas, no podía menos que seguir a los intelectuales más afamados y seguir, en la medida de lo que conviniera, sus enseñanzas.[20] En este mismo contexto todo indica que ha sido un hombre cercano a Gorgias, pero no por eso admirador de los sofistas. Justamente en su comentario de 95c pretende demarcarse de ellos, aunque se muestra comprometido con la palabra persuasiva. La persuasividad tenía como herramienta primordial lo verosímil, *eikós* ("algo natural", "probable", "lo que puede esperarse"),[21] y no lo verdadero, de modo que un argumento consistente, que apoya cada una de sus afirmaciones en las demás que

[19] Nightingale, A. (1995), *Genres in dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 14 ss.

[20] Guthrie, W. K. C. (1971), *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 187.

[21] De hecho, Guthrie, W. K. C. (*op. cit.*, pp. 187-8) afirma que estos conceptos han sido forjados por los oradores. Véase también Trédé, M. (1992), *Kairos ou l'à-propos et l'occasion*, Paris, Klinksieck, pp. 47 ss.

lo completan, será efectivo aunque la verdad no esté en absoluto incluida en él. Por otro lado, cuando Sócrates acusa de erísticos a los argumentos de Menón, se refiere también a su carácter efectista, fruto de mecanismos que pretenden lograr la victoria sobre el contrincante verbal, y no llegar junto con él a una verdad.

Es en este marco que debe comprenderse la paradoja que introduce en 80d. Sin duda, su argumento evoca un juego de palabras y de sentidos propiamente sofístico o erístico, que logra desestabilizar a su interlocutor con este tipo de equívocos. Se trata de un argumento que esgrime la imposibilidad de llegar a conocer lo que no se conoce desde un principio, pues ¿cómo podría llegar a reconocerse que lo que se encuentra es el conocimiento que se está buscando, ya que uno no lo conoce?:

> ¿Y de qué manera investigas, Sócrates, algo que no sabes en absoluto qué es? (...) aunque lo encontraras por absoluta casualidad, ¿cómo sabrás que es eso que tú no conoces?

Con esta pregunta, Menón clausura toda posibilidad de investigación. Se trata –Sócrates lo identifica perfectamente– de un argumento falaz. La objeción de Menón es en verdad doble: en la primera parte denuncia el problema de proponerse encontrar algo que no se conoce, aquello que se quiere. Con la segunda pregunta, en cambio, señala la imposibilidad de identificar, incluso si lo encuentra, el objeto de estudio buscado, pues no se sabe cómo o qué es. En consecuencia, es absurdo emprender una investigación para conocer, pues el conocimiento no puede avanzar en absoluto sobre lo totalmente desconocido. ¿Se trata de devolver a Sócrates la afirmación que ha dirigido a Menón en 71b ("¿O te parece que quien no conoce en absoluto quién es Menón

sería capaz de saber si es bello, rico y si es incluso de noble familia, o si es lo contrario?")? ¿Representa en cierta forma el escepticismo que el supuesto maestro de Menón, Gorgias, habría mostrado en su tratado *Sobre el no ser*? ¿O debemos considerar, en cambio, que estamos frente a un simple argumento sofístico difundido en la época?[22] Cualquiera de estas tres posibilidades es verosímil. Sin embargo, lo más probable es que sirva sólo a efectos operativos del diálogo, para que Sócrates pueda introducir, como hace a continuación, la doctrina de la reminiscencia.

Sócrates reformula la objeción de Menón y la convierte en un dilema irresoluble: a) el proceso de conocimiento es imposible, pues si un hombre conoce X no aprenderá nada emprendiendo una investigación sobre X; b) si, contrariamente, no lo conoce, no podrás saber qué es lo que busca (80e). La reformulación lleva la declaración de Menón a términos extremos, y no deja lugar a la posibilidad de un conocimiento parcial del objeto. Pero Sócrates cree en la existencia de una tercera posibilidad: un conocimiento latente que hace falta actualizar para que se vuelva consciente.

Ahora bien, ¿en qué reside la falacia del argumento de Menón? Su afirmación confunde dos sentidos que puede tener el verbo "conocer", "saber" (*eído*). La ambigüedad se juega en la diferencia entre saber qué se busca y conocer lo que se busca. Menón mezcla ambos sentidos: en realidad hace falta un conocimiento débil, de familiaridad con aquello que se está buscando, para poder avanzar en el conocimiento real; pero el personaje exige un conocimiento de la esencia para poder conocer; y dado que tal esencia es

22 Canto-Sperber, M. (*op. cit.*, pp. 246-7, n. 104) alude también a la posibilidad de que sea un argumento tomado de los megáricos o de Eubúlides de Mileto, que, según testimonia Diógenes Laercio, II.108, parece haber formulado un gran número de ellos.

precisamente lo que se busca, la exigencia cierra la posibilidad de avanzar.[23] Saber qué se busca es una información básica para cualquier investigación; conocer lo que se busca es superfluo, en la medida en que, si ya se sabe, desde el principio del proceso de conocimiento se tiene lo buscado. En el caso negativo, no saber qué se busca imposibilita cualquier investigación, y no conocer lo que se busca es la condición necesaria para conseguir avanzar en el conocimiento. Se trata, en resumen, de saber qué se busca y de que eso buscado no se conozca en el momento inicial de la investigación; así entendidos los términos, la investigación es totalmente posible.

En el fondo, y volviendo a contextualizar la pregunta del conocimiento en el tema de la virtud, Menón pone en evidencia, por la negativa, que es imposible desconocer totalmente de qué se trata la mentada virtud. Todo hombre tiene aunque sea una idea general de lo que es, y puede señalar más de una de sus características.

4.5. Recuerdo y aprendizaje

La salida que Sócrates encuentra a la paradoja de Menón no es elaborar un argumento que desarme la paradoja desde su interior mismo y que señale su problema lógico; apela, en cambio, a la voz autorizada de sacerdotes, sacerdotisas y poetas que, como Píndaro, han explicado cómo es la realidad. En la medida en que el alma es inmortal y a través del tiempo ha tenido cuerpos diferentes que la vistieron y en los que ha vivido, ha tenido ya ocasión, tanto en la vida humana como en el Hades, de aprender sobre todas las cosas.

[23] Kahn, C., *op. cit.*, p. 162.

La inmortalidad del alma parece ser una condición de posibilidad del conocimiento latente que posee (81b, 86b), aunque en rigor para el argumento es suficiente simplemente que ella sea anterior al cuerpo. Sócrates da por sentada su inmortalidad y no vuelve al tema en el contexto. En la perspectiva histórica, esta inmortalidad es generalmente atribuida a las creencias órficas y pitagóricas que habrían influido en el pensamiento de Platón durante su primera visita a Italia, donde conoció a Filolao y a Eurito. A partir de entonces Platón introducirá en sus diálogos una oposición entre *psykhé* (alma) y *sôma* (cuerpo), reservándole a la primera el lugar de "lo más valioso" que hay en el hombre, y al segundo el lugar de la contrariedad y la obstrucción de lograr los objetivos contemplativos del alma. En la Grecia de la época homérica, los hombres tenían la fama como forma de inmortalidad, incluso si –de acuerdo con lo que Homero describe en *Odisea*, XI– puede pensarse que los seres humanos conservaban cierto tipo de perennidad en el Hades, en la forma de una vida individual y consciente. En ese contexto, la *psykhé* no se atribuía a alguien en vida, sino que designaba lo que se separaba del *sôma* en el momento de la muerte, vale decir, aquello que se desprendía del cadáver; lo que anima al cuerpo durante la vida se designaba como *thymós*, y en el Hades se encontraban los *phantásmata* o *eídola*, sombras de quienes ya no tenían cuerpo.[24] A este respecto el planteo de Platón, tanto en *Menón* como en los diálogos posteriores –especialmente en *Fedón*, *Fedro* o *República*–, modifica sustancialmente lo conocido hasta entonces, pues integra la tradición que considera que las almas residen en el Hades –o en las Islas de

[24] Sobre el concepto de alma, véase Rodhe, E. (1999; ed. alemana 1894; hay edición inglesa 1935), *Psykhe*, Paris, Bibliothèque des Introuvables; Eggers Lan, C. (1967), *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires, FFyL (UBA).

los Bienaventurados, como en *Gorgias*, 523b, *Banquete*, 179e, 180b o *República*, VII.519c y VII.540b, entre otros pasajes– después de la muerte física, y que están sujetas a ciclos de reencarnación, al estilo órfico o pitagórico.[25]

En el *Menón*, entonces, el alma posee un conocimiento ya antes de vivir en un cuerpo. Ahora bien, ¿qué es lo que conoce?, ¿cuál es la naturaleza de lo que conoce? En 81c, Sócrates dice de manera bastante enigmática que ella ha aprendido "todas las cosas" (81d), y que "como la naturaleza es afín" (81c), al recordar una cosa, el hombre puede descubrir todo lo demás. Aparentemente su afirmación indica que, una vez que se ha descubierto el camino para recuperar el conocimiento que ya está potencialmente en el alma, cuando se ha descubierto el mecanismo del recuerdo, el hombre podrá aplicarlo a otras áreas de la realidad y correr el velo que tiene tal conocimiento. Sin embargo, esta interpretación está lejos de ser evidente. Que el proceso no se da de manera automática lo revela la condición que agrega Sócrates: "si [quien busca] fuera valiente y no desfalleciera en la búsqueda" (81d). El esfuerzo es el mismo que será necesario para llegar a ver las Formas en la alegoría de la caverna de la *República* (VII.618b-c), o en el recorrido que las almas hacen por el cielo en el *Fedro* (248c249b), pues más tarde serán las Formas aquellas realidades ya conocidas que deben recordarse. En este estadio del pensamiento de Platón, vemos entonces que se perfila el desarrollo posterior, y que la reminiscencia forma parte tanto de un concepto de aprendizaje como de una ontología mucho más amplia que la que se ve en este contexto. Como observa J. Klein:

25 Incluso, como señala Canto, M. (*op. cit.*, p. 78), en el caso de Pitágoras, parece haber sido la tradición posterior de sus seguidores quienes extendieron la idea de la transmigración a los seres animados en general.

> Responder a la pregunta sobre la posibilidad del aprendizaje no es una "teoría del conocimiento" o una "epistemología", sino un real *esfuerzo* por aprender.[26]

Esfuerzo de investigación intelectual y no sólo de recuerdo, que se da, por otra parte, en la práctica misma del intercambio verbal, del decir, del responder a las preguntas formuladas de maneras siempre cambiantes. En las explicaciones de la doctrina de la reminiscencia, la memoria queda generalmente adosada al recuerdo o a la reminiscencia misma. Sin embargo, es pertinente observar que estos últimos necesitan de su opuesto, el olvido, mientras que la memoria no. La memoria entraña, además de un contacto del objeto a recordar con el cuerpo y con la inteligencia, la preservación de las percepciones sensibles y el "recipiente y distribuidor de toda clase de opiniones".[27] El punto que debe desentrañarse es éste: ¿cuál es el contenido de la reminiscencia? ¿Se trata del conocimiento de realidades totalmente ajenas a la experiencia sensible, o bien las incluye? En verdad, aunque en los ejemplos que se presentan en el *Menón* parece que los sentidos tienen que ver esencialmente con ella –el del camino de Larisa es especialmente claro–, si Platón estuviera pensando en un conocimiento supeditado o formado por una experiencia sensible, que es en rigor siempre particular, no se comprendería la afirmación de que quien ha recordado algo está ya en condiciones de recordar todo, pues "la naturaleza es afín" (81d).[28] M. Canto considera que

[26] Klein, J. (1989, 1965[1]), *A Commentary on Plato's* Meno, Chicago-London, University of Chicago Press, p. 172.

[27] Klein, J., *op. cit.*, p. 166.

[28] No se trataría, sin embargo, como opina Canto, M. (*op. cit.*, p. 81) de la aplicación de *esquemas generales de aprendizaje* que permiten la captación de la realidad, haciendo de Platón un filósofo proto-kantiano.

> este conocimiento incluye cierto número de conceptos (las propiedades del cuadrado), de reglas lógicas de inferencia, y de nociones sintéticas de objetos, pero también de forma virtual la integralidad de las formas en las que puede utilizarse este material innato[29]

aunque, en verdad, el tipo de conocimiento que posee el alma no queda explícito ni es específicamente tematizado en este diálogo como lo será en otros posteriores, pues entrando en las obras de madurez de Platón se tratará efectivamente de recuperar las Formas que se han conocido en la vida del alma independiente del cuerpo. En nuestro caso, en cambio, el texto no nos permite afirmar que son verdades innatas –la anterioridad del conocimiento en el alma no indica que la constituyan esencialmente– ni de estructuras de búsqueda, ni tampoco decir que se trata de un "conocimiento innato virtual".[30] Los ejemplos que se presentan son

[29] Canto, M., *op. cit.*, p. 87. La autora diferencia una posición innatista total del conocimiento de una minimalista, según la cual lo que poseería el hombre es la capacidad de acceder a un conocimiento y no el conocimiento mismo. Pero se trata de una interpretación que traería más problemas que los que podría solucionar, pues ¿cómo explicar que de una opinión verdadera –o, para el caso, de un conocimiento real– surja una opinión falsa, como la que ha tenido el criado en los primeros dos momentos de la búsqueda? La solución que propone Canto es considerar que el alma posee ciertamente un conocimiento innato, pero virtual, lo cual excusa de la justificación de la existencia de opiniones falsas. Tales conocimientos virtuales son verdades que están realmente en el alma desde siempre, pero que dan lugar a las opiniones falsas durante las tentativas de búsqueda.

[30] Canto, M. (*op. cit.*, pp. 85-7) diferencia una interpretación innatista fuerte –se rememoran verdades innatas– y una minimalista –se poseen instrumentos para realizar deducciones y llegar al conocimiento–, proponiendo luego que se trata en verdad de un "conocimiento integral virtual", consistente en "un cierto número de conceptos (las propiedades del cuadrado), reglas lógicas de inferencia y nociones sintéticas de objetos, pero también, de manera virtual, la integralidad de formas en las que se puede utilizar el material innato" (p. 87). En su planteo no queda claro cuál es el significado de la virtualidad que propone, pues si se trata

demasiado heterogéneos como para poder sacar conclusiones ciertas. Sin embargo, en el contexto de la búsqueda de definiciones y en un diálogo que está en los comienzos de la elaboración de la Teoría de las Formas, lo más verosímil es que Platón esté pensando en ciertos universales, aplicables precisamente a una multiplicidad de situaciones particulares: aquello en base a lo cual se elaborará la definición o, tal vez, la definición misma. En rigor, la pluralidad de preguntas sobre el tema investigado, que permiten acceder parcialmente a diferentes aspectos de éste, apuntan a despertar el recuerdo del universal que corresponde al caso, y que toca diferentes particularidades. El error, la opinión equivocada, quedaría comprendida así como no haber dado aún con el universal correcto y la necesidad de seguir revisando sus aplicaciones para recordarlo. Las reglas de inferencia o las formas deductivas, que a menudo se interpretan como el contenido de ese conocimiento, son parte de la constitución racional humana y, como el lenguaje, condición de posibilidad de la recuperación del conocimiento, no el conocimiento mismo.

Como se sabe, la doctrina de la reminiscencia está presente también en otros diálogos de Platón: en la *República* y el *Fedro*, pero también en *Teeteto*, *Gorgias*, *Banquete*, *Filebo*, y en especial en *Fedón*, donde posiblemente esté el tratamiento más cercano al del *Menón*. Detengámonos un momento en él. En el pasaje 72e Cebes afirma que: "el aprendizaje no es otra cosa que reminiscencia" (*he máthesis ouk állo ti è anámnesis*); he ahí la primera aparición de la doctrina de la reminiscencia en el *Fedón*. Simmias pide entonces una explicación de esto a Sócrates, quien afirma que para que haya un recuerdo

de conocimiento "no-real", no parece que estemos en el concepto de Platón, y si significa "no actualizado", su planteo no se diferencia de la posición innatista tradicional, que la autora misma critica.

hace falta la existencia previa de un conocimiento. Presenta algunos ejemplos –primero, cosas que han sido percibidas y olvidadas por el paso del tiempo o la falta de atención; ellas pueden recuperarse en tal recordar; luego imágenes (como *eikasía* en la *República*) que son copias de un original–; en todos los casos hay un original que se recupera. En 74a se toma el ejemplo de lo igual y de las cosas iguales, y Sócrates agrega que sólo puede haber reconocimiento de la aparente igualdad entre dos cosas iguales si ha habido anteriormente un conocimiento de la Igualdad en-sí, que por otro lado no se encuentra en el conocimiento sensible. La operación consiste entonces en el establecimiento de una relación entre una igualdad visible y una inteligible original, y tal relación la establece la *diánoia* (73d; 66a, 65e). Esta explicación se aplica a cualquier cuestionamiento que busque explicar "qué es X" (*autò ho ésti*, 75d; 65d, 78d). Sócrates agrega que es en el momento del nacimiento cuando se pierde o, en verdad, se olvida el conocimiento adquirido, y que si se recupera es gracias a la percepción sensible (*taîs aisthésesi*, 75e-76a: "al percibir algo, viéndolo, oyéndolo o captándolo por medio de algún otro sentido, a raíz de eso pensamos en otra cosa que hemos olvidado y con la cual esto [que percibimos ahora] está vinculado").[31] En 76e se ve que hay una necesidad similar en la preexistencia del alma y en la existencia de las realidades trascendentes; más aún, la preexistencia del alma está condicionada por la de tales realidades.

Otro pasaje en que el *Fedón* trata el tema de la reminiscencia es 91e-92d, en el marco de la discusión sobre la indestructibilidad del alma. Simmias presenta la tesis del alma armonía, que Sócrates refuta con bastante facilidad pues no

[31] Traducción de Eggers Lan, C. (1983), *Fedón de Platón*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 131.

ha sido demostrada. Sin embargo, Simmias no sigue a Sócrates en la relación que éste señala entre la inmortalidad del alma y la doctrina de la reminiscencia, pues aunque para él la preexistencia de aquélla depende de los objetos trascendentes, hace depender la doctrina de la reminiscencia de la preexistencia del alma, y no lo contrario, como Sócrates. Como se ve, en lo esencial el planteo del *Fedón* desarrolla la misma doctrina de la reminiscencia descripta en el *Menón*, con la salvedad de que está inserta en una ontología que postula las Formas trascendentes. La diferencia está –observa C. Eggers Lan– en que en el *Fedón* la reminiscencia "se limita ahora a la contemplación de las cosas-en-sí";[32] no se trata de recuperar un tipo diferente de conocimiento o de que ese conocimiento sea más específico. La reminiscencia tiene en ambos casos el mismo potencial de poner al hombre en contacto con una dimensión trascendental que pierde con el nacimiento.

Si entonces investigar (*zeteîn*) y aprender (*matheîn*) son una reminiscencia (*anámnesis*), la paradoja que Menón había presentado queda sin sentido, pues hay hilos tendidos desde el olvido hasta el recuerdo que hacen de guías para reencontrar lo buscado, y por otro lado investigar lo que se conoce tiene sentido, en la medida en que se trata de un conocimiento olvidado. Ahora bien, en este punto la doctrina necesita ser sometida a prueba, una evaluación que será dada por los logros del criado de Menón en materia de geometría, bajo la guía de Sócrates. El campo de la geometría se vuelve curiosamente un paradigma del conocimiento, y su conocimiento va a mostrar paradigmáticamente la reminiscencia, tanto aquí como en el ejemplo de la definición de figura que Sócrates presenta en 76a.[33]

32 Eggers Lan, C., *op. cit.*, p. 61.

33 Vlastos, G. ("Elenchus and Mathematics", en *op. cit.*, pp. 107-31), p. 120. El autor señala, a propósito de esta nueva perspectiva, la diferen-

Bien, ¿cuáles son los pasos que respeta el filósofo para recuperar en este caso lo olvidado? La primera condición que debe cumplirse es que tanto el interlocutor como su guía hablen el mismo idioma (82b); tratándose de un *lógos*, el sustrato común de comprensión que conforma el lenguaje es una condición esperable. Además, el guía debe buscar el acuerdo de su interlocutor en los progresivos avances argumentativos, al mismo tiempo que no debe señalar de manera directa los que pudieran resultar errores en las afirmaciones de quien aprende. La comprensión es, en consecuencia, el resultado de un trabajo personal y no de la incorporación de un contenido provisto desde el exterior. En 82a, donde comienza el proceso deductivo, se da la primera verificación de que ambos, guía y guiado, comprenden de la misma manera el punto de partida: un cuadrado tiene todos sus lados iguales, y en el caso de que uno tuviera dos pies de lado, su superficie total sería de cuatro pies (82c-d). En 82e, y una vez acordada la situación inicial, Sócrates plantea el problema: dado un cuadrado A, hay que determinar el tamaño que debe tener cada lado de un cuadrado B, para que éste tenga una superficie doble de la de A; en el ejemplo concreto, A tiene una superficie de cuatro pies, es decir que la superficie buscada es de ocho pies.[34]

La *primera respuesta* del criado es que a doble superficie debe corresponderle doble tamaño de lado. Sócrates se apresura a señalarle a Menón: el joven *cree saber*, pero se equivoca.

---

cia que se verifica con respecto al ejemplo que Sócrates da cuando busca la definición en cada caso: en el *Menón*, 76a, el ejemplo de la "figura" apela a un conocimiento científico ("como es el caso en el campo de la geometría", *hoîon taûta tà en taîs geometríais*), mientras que en *Laques*, 192b Sócrates pregunta por el concepto "velocidad", correspondiente a un conocimiento vulgar.

[34] Hemos incluido los gráficos que corresponden al avance del razonamiento en las notas a nuestra traducción.

La proyección del doble de cada línea inicial –que es lo que el criado indica–, en realidad forma una superficie cuatro veces mayor que la del punto de partida, y entonces Sócrates formula las preguntas de manera que su interlocutor comprenda que está cuatriplicando la superficie inicial (83a-c).

Sócrates vuelve a formular su pregunta, para que el criado comprenda que el lado de la figura buscada debe ser mayor que el de la inicial, pero menor que su doble (83d).

La *segunda respuesta* del criado es que al lado inicial debe agregarse una mitad de su tamaño. Si el lado de un cuadrado de cuatro pies de superficie es de dos pies, y si el lado de uno de dieciséis pies de superficie es de cuatro, encontrando un lado que esté a medio camino entre el primero y el segundo, es decir de tres pies, se debería llegar a la mitad de su superficie, es decir ocho pies.

Sócrates dibuja lo que el criado le dice, y con sus preguntas el joven se da cuenta de que en verdad un cuadrado de tres pies de lado tiene una superficie de nueve pies: llega otra vez a una resultado mayor que el que buscan (83e-84a).

Luego de un breve interludio, en 84d Sócrates retoma la investigación con el criado. Reconstruye el camino que los llevó a obtener un cuadrado cuatro veces mayor que el inicial, de manera que obtiene otro de una superficie total de dieciséis pies, formado por cuatro cuadrados de cuatro pies de superficie cada uno. Le hace ver al joven la superficie que se obtiene de dividir por sus ángulos el espacio de cada uno de estos cuatro, y determina así la mitad de la superficie de cada uno, pero esta vez quedando divididos en dos triángulos cada uno.

La *tercera respuesta* del joven es la correcta. Luego de que Sócrates le hace ver que cada superficie parcial triangular que queda es de dos pies de superficie cada una (85b). En

principio se trata de una opinión correcta, pero se convertirá luego en verdadero conocimiento.

Queda demostrado así que quien no sabe o cree no saber tiene "dentro de sí opiniones verdaderas sobre eso que no sabe" (85c).

El camino del recuerdo pasa por momentos en que quien investiga cree saber, confronta su saber con la realidad, percibe su error y modifica, desecha o recrea su opinión. En repetidas oportunidades Sócrates le hace observar a Menón la evolución que ha tenido el joven, puesto que al principio *creía saber* y paulatinamente se da cuenta de su ignorancia (83a-b). La superioridad de este momento de la percepción del propio desconocimiento, respecto de la instancia en que alguien se piensa en dominio de un conocimiento verdadero, es que empuja a emprender una investigación que, de otro modo, no tendría lugar. La confusión y la duda, las instancias que se viven como problemas, son los motores del conocimiento. Tenemos aquí, evidentemente, ni más ni menos que una muestra (*epideíxomai*, 82a) del método elénctico: cuando el joven se da cuenta de que sus respuestas contradicen su declaración de la manera en la que se llega a un cuadrado doble del inicial. Pero, por otro lado, si bien el método lo ayuda a ver el error, nada aporta sobre el camino que lo ayudará a llegar finalmente a la respuesta correcta.[35] La matemática griega de la época disponía sólo de números enteros, lo cual hace del problema un asunto aritméticamente irresoluble. La solución debe encontrarse en el campo de la geometría, y allí el método elénctico encuentra su límite; Sócrates hace un gesto entonces y, por sí mismo, propone extender las líneas del cuadrado original (84d) para

[35] Vlastos, G., *op. cit.*, p. 119. Sobre el carácter eminentemente negativo del "método socrático" se han expedido también Brickhouse, T.-Smith, N., *op. cit.*, p. 4.

que el criado opere definitivamente la recuperación total del conocimiento correcto.[36]

El secreto para la recuperación de las opiniones que están en el alma es preguntar a quien "aprende" muchas veces y de manera diferente, dice Sócrates (85c), pues –a diferencia del *Fedón*, donde será la experiencia sensible la que pone en marcha el recuerdo– aquí es el acto de preguntar el que "despierta" (*epegertheîsai*) las opiniones dormidas (86a). Es un ejercicio dialéctico semejante lo que permitirá despejar lo falso de lo verdadero. Sócrates se da por satisfecho entonces, frente a Menón, por haberle dado una prueba de la existencia del conocimiento, ya que el criado, sin haber recibido nunca formación alguna en geometría, puede resolver problemas como el que se le presenta.

Hay aún un elemento adicional en esta metodología, y es el mecanismo de avanzar en la investigación *ex hypothéseos* (86e), es decir planteando un hecho sobre cuya verdad no hay certeza, para deducir de él, ya sea consecuencias posibles –en el caso de que fuera verdadero– o la posibilidad misma de su existencia. El ejemplo que Sócrates presenta aquí para la mejor comprensión del método proviene también del campo de la geometría –vale decir que confirmaría la supremacía que tiene ahora la geometría en tanto "paradigma científico"–:[37] ante la pregunta de si es posible inscribir una superficie triangular en un círculo, y al no saber con certeza si es posible, se elabora la hipótesis estableciendo que, si dicho espacio tiene una determinada disposición, la respuesta es una, y si tal espacio tiene otra disposición, la respuesta es otra. La estructura de este razonamiento es: si es posible A,

36 Vlastos, G., *op. cit.*, pp. 119 y 122.

37 Reservamos el señalamiento de los problemas y la interpretación del oscuro ejemplo presentado por Sócrates para explicar el método *ex hypothéseos* a las notas a la traducción en 86e-87b.

entonces B; si no es posible A, entonces no-B. La base de esta hipótesis es la relación de condicionalidad entre determinadas circunstancias y sus consecuencias.

El uso del término *hypóthesis* en la época de Platón correspondía especialmente al ámbito matemático y designaba "una proposición conocida por sí misma".[38] M. Canto señala cuatro sentidos que toma el término en el *corpus* platónico: 1. Una afirmación que no se demuestra, pero cuyas consecuencias de aplicación se estudian;[39] se trata de lo que llama el "significado dialéctico" de hipótesis. 2. Una afirmación que debe demostrarse –ella misma o su coherencia interna–, como en *Fedón*, 92d, 94d y 100a; este significado aparece especialmente en las obras tardías de Platón. 3. Una "definición científica" no fundada en la Forma de Bien, sino originada en la percepción sensible; es el caso de las hipótesis mencionadas en el libro VI (510b-511d) y VII (533c) de la *República.* 4. Una afirmación que sirve como punto de apoyo; *Eutifrón*, 11c y *República*, VI.511b. En el caso del *Menón*, el término *hypóthesis* no parece ser exactamente el mismo que se encuentra en otros diálogos tempranos de Platón, pero existe una cercanía con el uso que tendrá posteriormente en *República.*[40] En 86e-87a, consiste en un par de proposiciones condicionales en cuyas prótasis aparecen situaciones contrarias, y en cuyas apódosis se establecen las consecuencias –también opuestas– previstas en cada caso.

38 Canto, M., *op. cit.*, pp. 281-2, nn. 188 y 189.

39 La autora afirma que es el significado que se encuentra especialmente en los primeros diálogos de Platón; sin embargo, sus ejemplos no los incluyen, pues detalla: *Gorgias*, 454c, *Crátilo*, 436c, *Teeteto*, 183b, *Parménides*, 128d, 135e, 160b etc., *República*, IV.437a y *Sofista*, 244c.

40 Liddell-Scott-Jones señalan que la expresión "analizar a partir de una hipótesis" (*ex hypothéseos skopeîsthai*) en *Menón*, 86e corresponde al significado de *hypóthesis* simplemente como suposición; más particularmente, la expresión significa "examinar comenzando por un supuesto (*assumption*) de razonamiento analizando en geometría".

La primera prueba *ex hypothéseos*, elaborada acerca de si la virtud puede ser enseñable, es: si la virtud es enseñable, es conocimiento; si no es enseñable, no es conocimiento. El segundo movimiento del método hipotético enuncia que debe analizarse si la virtud es conocimiento. Para analizarlo, se introduce en 87d, también dándole el nombre de *hypóthesis*, la afirmación "la virtud es algo bueno". Con esto se completa el argumento con otro razonamiento de estructura hipotética: si hay un bien diferente del conocimiento, el bien no es conocimiento; si no existe ningún bien fuera del conocimiento, el bien es conocimiento.

Pero en 87d, como acabamos de mencionar, descubrimos que Platón utiliza un sentido de *hypóthesis* diferente del que aparece en los otros pasajes de este diálogo, cuando dice que la afirmación "la virtud es algo bueno" queda como "hipótesis firme". Aquí el término aparece utilizado como posiblemente lo emplearan los geómetras de la época, en el sentido de un principio no cuestionable ni demostrable, que sirve para llegar a una conclusión sobre un problema. El significado de *hypóthesis* en el *Menón* no es unívoco, entonces, pero indudablemente muestra que Platón está elaborando un concepto que será clave en su desarrollo de los libros VI y VII de la *República*; allí también se habla de un conocimiento *ex hypothéseos*, que va a permitir un avance en el conocimiento sensible, en contraposición al no-hipotético, propio del filósofo que alcanzará el ámbito inteligible. En el libro VI (511e), en la alegoría de la línea, Sócrates le propone a Glaucón imaginar dos segmentos, uno correspondiente al dominio del intelecto y otro al de la experiencia sensible, visible, más lejano de la luz del sol. En esta última sección hay otras dos subdivisiones: las de las imágenes (*eikónes*) y sombras, y la de los originales de tales imágenes; como señala Klein, en el caso de la segunda sección, la de las creencias

(*písteis*), se trata de una confianza en la realidad fundada en una familiaridad con lo cotidiano.[41] La relación que guardan entre sí estos dos segmentos de la parte más alejada del sol es similar a la de un original con su copia: la última depende de la primera. La *eikasía*, la imagen, no puede considerarse sólo en sí misma, sino que es dependiente y relativa a la sección precedente de objetos visibles y a la confianza o creencia que se tiene en ellos. En la sección siguiente, ya en el plano de lo inteligible, está en primer lugar la *diánoia* o conocimiento discursivo, que se ocupa de las operaciones de comparación, de separación y combinación, como las de los geómetras, y señala las relaciones entre cosas. Finalmente, la última sección, que consiste en la capacidad del *noûs*, es la relativa al pensamiento del objeto inteligible mismo, en "su claridad más verdadera".[42] Una vez que Sócrates le ha explicado a Glaucón la diferencia entre los dos ámbitos principales, el de lo sensible y el de lo inteligible, y sus segmentaciones parciales, le presenta la función del avance "a partir de hipótesis":

> En la primera parte, el alma, valiéndose de esos objetos imitados como de imágenes, está forzada a buscar a partir de hipótesis (*ex hypothéseos*), avanzando hasta una conclusión, no hasta un principio. En la otra parte, por el contrario, marcha a partir de hipótesis hacia un principio no hipotético y, sin las imágenes de las que se valía en el caso anterior, lleva a cabo su investigación por medio de las Formas mismas de las cosas.[43]

En este caso, las hipótesis actúan como dispositivos que llegan, partiendo de imágenes, a "aquello que estas imágenes

41 Klein, J., *op. cit.*, p. 114.
42 Klein, J., *op. cit.*, p. 118.
43 *República*, VI.510c.

semejan, los seres vivos que hay a nuestro alrededor, todo lo vegetal y el conjunto entero de los objetos artificiales": permite pasar de la imagen al original, de un nivel menos verdadero a uno más real (510a). Y al llegar a él, con la elaboración de una nueva hipótesis, este original –segunda sección de la parte inferior de la línea– ocupa, a su vez, el lugar de una imagen respecto del nivel superior, que ayudará a descubrir. De este modo, las hipótesis permiten el paso de un nivel a otro de la línea, son "escalones y trampolines" para ascender hasta los principios, sin ser principios ellas mismas. Desempeñan su papel en dos momentos del proceso de conocimiento: en el paso de las imágenes a sus originales, y de tales originales –ahora tomados como imágenes– al conocimiento discursivo (la *diánoia*), de manera que ésta tiene lugar entre la opinión, propia del ámbito sensible, y la inteligencia propiamente dicha, que percibe y conoce las Formas. En la *República* las hipótesis sirven entonces para llegar a tales Formas, principios *anypóthetoi*, no-hipotéticos, aprehensibles sólo por quien se ha educado para ello: el filósofo.

En rigor, las hipótesis no se piensan de igual manera en el *Menón* y en la *República*, lo cual no es soprendente, debido a las diferencias contextuales y de producción en que ocurren. Sin embargo, un rasgo acerca a los dos diálogos en relación con este método *ex hypothéseos*, pues partiendo de supuestos y estableciendo relaciones de condicionalidad, las hipótesis son herramientas para el ascenso al conocimiento verdadero, sin serlo ellas mismas.

4.5.1. Conocimiento y opinión verdadera

Mencionemos un punto adicional que acerca el *Menón* a la *República*. En 97b Sócrates introduce el tema de la *orthè*

dóxa, que resulta el estadio intermedio entre el olvido-desconocimiento absoluto y el recuerdo-conocimiento. Como sugiere W. K. C. Guthrie,[44] la situación inicial de aparente desconocimiento puede compararse con aquellos momentos en que, conociendo a alguien, no nos acordamos de su nombre, pero si alguien nos sugiere varios nombres posibles, podemos reconocer cuáles son incorrectos y cuál es el que corresponde. Vistos en su dinámica, el proceso comienza con la recuperación de un conocimiento olvidado o inconsciente, sigue por la opinión y llega a la transformación de tal opinión en conocimiento. Queda claro, a la vez, que el estatus que posee la *dóxa* es de mayor debilidad, inestabilidad e imprecisión que el llamado conocimiento. Ellas vienen en primer lugar a la hora de comenzar la rememoración, y podrán ser verdaderas o falsas; en el primer caso, se trata todavía de un estadio imperfecto y descoordinado de conocimiento verdadero; pero entre estas dos instancias cognoscitivas –opinión y conocimiento– existe una diferencia de grado en su estabilidad, y no una diferencia esencial. Finalmente, el paso o la "conversión" de las opiniones verdaderas a conocimiento tiene lugar después de repetir la confirmación de tal *dóxa* en ocasiones y circunstancias distintas, de modo que ella obtenga su fundamento: que queda fija en el alma.

La introducción de las opiniones le permite a Sócrates explicar la existencia del error y mostrarle a Menón que existe un conocimiento débil, gracias al cual avanza la investigación. El paso de la opinión correcta al conocimiento es un tránsito hacia la recuperación total del conocimiento que se encuentra ya en el alma. Estas opiniones no están en absolu-

44 En su traducción de *Protagoras and Meno*, London, Penguin Books, 1956, pp. 112-3.

to desconectadas con el conocimiento verdadero, sino que representan "la fase inicial del despertar del conocimiento que estaba dormido dentro del alma.[45] El pensamiento de Platón parece tomar la forma eleática, según la cual el ser no puede darse del no-ser, el conocimiento no puede darse a partir de la ignorancia total.

En 86a, Sócrates argumenta, respecto de las conclusiones a las que llega el criado de Menón, que "están en su interior las opiniones verdaderas, que se vuelven conocimientos al despertarlas en el acto de preguntar". Se ha visto que tales opiniones no siempre son verdaderas, y que durante el camino de la búsqueda más de una vez se encontrarán errores; e incluso si se hallaran exclusivamente opiniones correctas, ellas no son aún, propiamente hablando, conocimiento. Para que el estatus de la opinión cambie, la interrogación debe ayudar a formular una fundamentación de la opinión, de manera que quede engarzada en un razonamiento que dé cuenta de sus causas (*aitías logismôi*).[46] De este modo, las opiniones correctas quedan "atadas", como lo están las estatuas de Dédalo para que tengan valor, y se revierta su naturaleza endeble y volátil. Hay que insistir, de todos modos, en el carácter positivo de las opiniones que, aunque son menos valoradas que el conocimiento, tienen la misma eficacia mientras sigan siendo correctas ("¿El que tiene siempre una opinión verdadera no acertaría siempre, mientras opine correctamente?", 97c). Pero sin una fundamentación que las mantenga firmes, son susceptibles de desaparecer sin que el hombre se dé cuenta. Por eso, el trabajo epistemológico debe avanzar aún un poco más y, una vez que se llega a las opiniones correctas, hay que esforzarse por llegar al co-

45 Kahn, C., *op. cit.*, p. 162.

46 *Menón*, 98a: las opiniones correctas "no son muy dignas, mientras uno no las ate por medio del razonamiento de su causa".

nocimiento, como continente seguro y fiable.[47] De manera que la diferencia entre conocimiento y opinión no está en su esencia ni en su contenido, ni tampoco en el resultado de su producción o su utilidad, sino sólo en la manera en que se encuentran más o menos fijas en el alma y, por tanto, más o menos permanentes. Las opiniones correctas gozan en este contexto de mayor privilegio que en otros diálogos de Platón, como es el caso de la *República*, donde encontramos argumentaciones como la siguiente:

> –(...) ¿No te das cuenta de cuán enteramente vergonzosas son las opiniones sin conocimiento? De ellas, las mejores son ciegas. ¿O te parece que los que opinan algo verdadero sin inteligencia difieren en algo de los ciegos que marchan por el camino correcto?
>
> –En nada –dijo.
>
> –¿Entonces quieres contemplar cosas vergonzosas, ciegas y vacilantes, pudiendo escuchar realmente otros planteos claros y bellos?[48]

De hecho, en el pasaje 490a-b de este mismo libro, la opinión es una instancia de la pura multiplicidad, y en el libro VII (533b-d) queda ubicada en un lugar más precario que la *diánoia* y que el conocimiento propiamente dicho; es decir que el valor que posee la opinión en sí misma en *Menón* va a modificarse en contextos donde aparezca más acabadamente formulada la Teoría de las Formas. En el proceso de reminiscencia, entonces, y teniendo en cuenta la

47 El proceso recuerda al que en las teorías pedagógicas modernas se llama "hacer significativo un conocimiento", es decir integrar un conocimiento nuevo al conjunto de los ya poseídos por el sujeto que aprende.

48 *República*, VI.506c-d.

relación entre opinión correcta y conocimiento, se pueden determinar dos momentos: un primer tiempo en que tiene lugar el recuerdo y la recuperación de lo que está latente, y una segunda instancia en la que las opiniones se vuelven conocimiento, es decir que se unen entre sí y con otros conocimientos ya adquiridos, y se fijan.[49]

Ahora bien, entre las opiniones no todas son correctas, y las que retrospectivamente se revelan como falsas tienen su fuente en elementos que no provienen de las verdades inscriptas en el alma. Aquí se impone, entonces, el planteo de dos cuestiones. La primera es cuál es la fuente de la opinión errónea; Platón no se preocupa aquí por la cuestión, pero sugerimos que se trata de la mezcla de experiencias previas con la fantasía o la imaginación.[50] La segunda cuestión es cuál es el criterio que permite tener la certeza de haber llegado finalmente a una opinión correcta, después de haber tropezado con varias que se revelaron incorrectas. Aquí, como en el error de la padoja de Menón, la clave reside en que todo el mundo posee cierta percepción que le permite diferenciar lo correcto de lo incorrecto. Pero esta forma de diferenciación podría ser engañosa incluso en casos tan precisos y palpables como los de la geometría –recuérdense los errores del criado interpelado por Sócrates y la seguridad de saber que mostraba en ellos–, y nadie la aceptaría seriamente como un criterio. En el caso de Platón, la seguridad llega en la misma posibilidad de enlazar la opinión en el resto de

49 Canto, M. llega a pensar que ambos momentos son igualmente reminiscencia (*op. cit.*, p. 91).

50 Guthrie, W. K. C. (1956, *op. cit.*, p. 113) interpreta que Platón usa la palabra *dóxa* en dos sentidos diferentes: junto a las opiniones verdaderas que se volverán conocimiento, hay un cierto tipo de saber, también llamado "opinión", que se aplica al ámbito de la experiencia sensible y a la naturaleza; es por este tipo de saber que se sabrá cómo llegar a Larisa, por ejemplo.

conocimiento que se tiene, en darle la fundamentación que la fije al panorama más amplio de conocimiento.

M. D.

MENÓN

MENÓN: ¿Puedes decirme acaso, Sócrates, si la virtud es enseñable?[1] ¿O no es enseñable, sino que se obtiene por ejercicio?[2] ¿O acaso no se obtiene por ejercicio ni se puede aprender, sino que les viene a los hombres por la naturaleza o de alguna otra manera?[3] 70a

SÓCRATES: Menón, antiguamente los tesalios tenían buena fama y eran admirados por los griegos en

1 Menón utiliza el término *didaktón*, cuya terminación *-ton* indica la posibilidad de que algo se realice. La pregunta sobre la enseñabilidad de la virtud no es nueva en Platón, ya que la encontramos igualmente formulada y discutida en *Protágoras*, 318a ss. y 319d, y en *Eutidemo*, 273d-e. Se trata seguramente de una cuestión que ha preocupado a los intelectuales atenienses del siglo v a.C., pues los sofistas prometían una enseñanza moral y ella depende justamente de la posibilidad de que la virtud sea enseñable. En la pregunta que sigue inmediatamente, Menón ya ha reemplazado *didaktón* por *matheîn* (aprender), prueba de que en este contexto no hay diferencia entre el proceso de enseñanza y el de aprendizaje. Véase nuestra Introducción.

2 La alternativa es que la virtud se adquiera por *áskesis*, término generalmente aplicado a un ejercicio físico o de otro tipo, pero siempre relativo a una actividad práctica. No sería extraño que se tratara de una alternativa, también corriente en la época, presentada en los argumentos contra la pretensión de los sofistas de enseñar la virtud.

3 Esta tercera posibilidad de origen de la virtud, la naturaleza, recuerda también los argumentos sofísticos que contraponen lo que se da por naturaleza y lo que se da por convención, *phýsei-nómoi*.

70b la técnica hípica y por su riqueza,[4] pero ahora,
según me parece, también la tienen por su sabi-
duría, en particular los larisos, conciudadanos de
tu compañero Aristipo.[5] La causa de esto para
ustedes es Gorgias;[6] pues al acudir a la ciudad en
razón de su sabiduría, ha tomado como amantes
a los principales de los Alévados,[7] entre quienes
está tu amante Aristipo, y de los demás tesalios.
En efecto, les ha creado la costumbre de contes-
tar sin miedo y magníficamente si alguien les
70c pregunta algo, como puede esperarse de los que
saben; él mismo se le ofrece a quien quiera de los

4 Sócrates sitúa al tesalio Menón en el renombre de sus conciudadanos, que en más de un testimonio aparecen como diestros en asuntos de caballos (Homero, *Ilíada*, II.202, Heródoto, VII.196, Platón, *Hipias Mayor*, 284a). Por otro lado, durante el siglo IV a.C., Isócrates (*Sobre el cambio*, 155) testimonia que Tesalia se ha vuelto rica, aunque tal riqueza y renombre no parece haberle durado mucho tiempo (Isócrates, *Sobre la paz*, 117).

5 Larisa fue una de las ciudades más importante de Tesalia, y Aristipo de Cirene, uno de sus hombres más influyentes. Éste acompañó a Ciro, junto con Menón, en su expedición contra Artajerjes (Jenofonte, *Anábasis*, II.6). La misma fuente informa que fue Aristipo quien puso a Menón al mando de sus tropas. Aquí se dice también de manera directa, unas líneas más abajo, que Aristipo era *erastés* (amante) de Menón, paralelamente a la manera en que los Alévados eran *erastaí* de Gorgias.

6 Gorgias de Leontino (483-376 a.C.) fue uno de los oradores más importantes de la Grecia clásica. Sus aportes no parecen haber sido solamente del dominio de la retórica, sino también de la metafísica, como lo prueba su supuesto libro *Sobre el no ser* (82b3 DK, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII.65). Gorgias llegó a Atenas alrededor del año 427 a.C., y vivió también en Tesalia, durante la época en que la región fue floreciente; al respecto véase Canto, M., "Un cas de style contagieux. L'épidémie du rhéteur Gorgias en Thessalie", en *Traverses* 32, 1984, pp. 84-95. En nuestro diálogo goza de cierta ascendencia en Menón, que posiblemente fue su discípulo y ya lo ha escuchado hablar de la virtud, pero no quiere reproducir sus palabras frente a Sócrates antes de que el filósofo desarrolle su propio argumento sobre la virtud.

7 Familia influyente de Larisa, en Tesalia.

griegos que le pregunte lo que quiera, y sin dejar
de responderle a nadie.[8] Pero en este lugar, queri-
do Menón, se ha establecido lo contrario; como
una sequedad surgida de la sabiduría, también la
sabiduría parece haberse ido hacia donde están 71a
ustedes.[9] Si efectivamente quieres preguntarle así
a alguien de aquí, no habrá nadie que no se bur-
le y diga: "Extranjero, me temo que te parezco
alguien afortunado por saber efectivamente si la
virtud es enseñable o si surge de otro modo, pero
yo mismo estoy tan lejos de saber si es enseñable
o no, que de manera alguna sé precisamente qué
es en sí[10] la virtud". En rigor, Menón, así estoy 71b
yo; en este asunto junto con mis conciudadanos
soy pobre, y me reprocho a mí mismo no saber
absolutamente nada sobre la virtud. Y entonces,
de lo que no sé *qué* es, ¿cómo podría saber *cómo*
es? ¿O te parece que quien no conoce en absoluto
quién es Menón es capaz de saber si es bello, rico

[8] La práctica de las preguntas y respuestas, tal como la que el personaje Sócrates pone en escena en la mayoría de los diálogos de juventud de Platón, era corriente entre los sofistas. Una estampa ilustrativa puede verse al comienzo del *Protágoras* (314e-316b), donde los diferentes sofistas en la casa de Calias aparecen rodeados por hombres ávidos por escuchar las respuestas a sus preguntas. Sobre la habilidad particular de Gorgias para responder, véase 82a1 DK, 82a24 DK (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I.I.4), 82a26 DK (Cicerón, *Sobre la invención*, 5.2).

[9] La "sequedad" o la "sequía" en la sabiduría ateniense se opone claramente a la situación floreciente de Tesalia. Sin embargo, no es claro el sentido que Platón pretende dar a estas afirmaciones, pues viven en tiempos de una Atenas brillante. Una posible explicación es que eran los sofistas, extranjeros, quienes traían propuestas y respuestas sobre la sabiduría, mientras que los atenienses no tenían capacidad de producir ese saber.

[10] No conoce *autò hóti ésti areté*, qué es la virtud en sí. Hace falta establecer cuál es la cualidad de la virtud. Véase nuestra Introducción, *Laques*, 190d y 194c, y notas *ad loc.*

y si es incluso de familia noble, o lo contrario? ¿Te parece que sería capaz?

71c MENÓN: A mí no. Pero tú, Sócrates, ¿es verdad que no sabes qué es la virtud? Entonces, ¿vamos a anunciar esto sobre ti también en mi patria?

SÓCRATES: No sólo eso, compañero, sino que aún no encontré ningún otro que lo sepa, según me parece.

MENÓN: ¿Pero cómo? ¿No te encontraste con Gorgias cuando estuvo aquí?[11]

SÓCRATES: Yo sí.

MENÓN: ¿Y acaso te parecía que no lo sabía?

SÓCRATES: Ya no lo tengo para nada en la memoria,[12] Menón, de manera que no te puedo decir actualmente qué me pareció entonces. Posiblemente él lo sabe y tú sabes lo que aquél decía. Recuérda-
71d me[13] pues qué decía. Aunque, si quieres, habla tú mismo: pues indudablemente a ti te parece lo mismo que a aquél.

MENÓN: A mí sí.

11 Diodoro (XII.53-4 = 82a4 DK) informa que la visita de Gorgias a Atenas fue alrededor del año 427 a.C., y que tuvo la función política de pedir ayuda ateniense en favor de Sicilia.

12 Una de las características con las que el personaje Sócrates se muestra frecuentemente es esta falta de memoria. El tema mismo del recuerdo juega, sin duda, un papel importante en la forma socrática de hacer filosofía, pues, por un lado, la reflexión en sí es más importante que cualquier dato transmitido por un tercero y, por otro, los elementos anecdóticos a la investigación no deben distraer de la verdadera búsqueda. Es por esta falta de memoria que Sócrates justifica en *Protágoras*, 334c-d que las respuestas dadas a las preguntas en el marco de una indagación conjunta deben ser cortas, de manera que él pueda retenerlas sin problemas.

13 Sócrates utiliza aquí *anámneson*. Como se ve, en este diálogo el recuerdo no forma parte solamente de la doctrina de la reminiscencia (*anámnesis*), sino del contexto general de toda la investigación sobre la virtud.

Sócrates: Bueno, entonces dejémoslo, puesto que además está ausente. Tú mismo, por los dioses, Menón, ¿qué dices que es la virtud? Habla y no seas envidioso, para que haberme engañado resulte ser el engaño más afortunado, si por un lado parece que tú lo sabes, y Gorgias también, pero por otro yo he dicho que no he encontrado nunca a alguien que lo supiera.

Menón: Pues no es difícil de decir, Sócrates. En primer lugar, la virtud del varón, si quieres, es fácil, porque es capaz de actuar en los asuntos de la ciudad, y cuando lo haga, hacer bien a los amigos y mal a los enemigos,[14] y estar en guardia uno mismo para no padecer ninguna cosa similar. Si prefieres la virtud de la mujer, no es difícil de discurrir, porque debe administrar bien la casa, preservando el interior y siendo obediente con su marido.[15] Y otra es la virtud del niño, sea niña o niño, y del varón anciano, y si quieres, del hombre libre, y si quieres, incluso la del esclavo. Hay numerosísimas otras virtudes, de modo que decir qué es la virtud no entraña ninguna confusión.

71e (En pri-)

72a (Hay)

[14] Menón no comprende que Sócrates le pregunta por la esencia de la virtud, por lo que la constituye en sí misma, y –como también les pasa a interlocutores de otros diálogos: véase *Laques*, 190a, *Hipias Mayor*, 286e, etc.– para responder echa mano a la multiplicidad de las diferentes aplicaciones del concepto buscado; el trabajo de Sócrates será entonces insistir en la unidad que subyace a todas estas instancias ejemplificatorias. Por otro lado, su respuesta recuerda el planteo del primer libro de la *República* (I.336b-354c), la primera definición que Trasímaco da de justicia: "hacer bien a los amigos y daño a los enemigos" (I.332d). Véase también *Gorgias*, 473b.

[15] Aristóteles, *Política*, I.13.1260a20 ss. Un enfoque diferente sobre el lugar social de la mujer puede verse en el libro V de la *República* (especialmente 451c-461d).

Pues yo creo que existe igualmente una virtud y un vicio por cada una de las acciones y de las edades, respecto de la función de cada uno de nosotros, Sócrates.

SÓCRATES: Pues parece que he sido beneficiado con una gran suerte, Menón, pues al buscar una sola virtud, he descubierto un enjambre de virtudes que reside en ti.[16] Y en particular, Menón,
72b de acuerdo con este símil[17] del enjambre, si yo preguntara qué son precisamente las abejas en su realidad,[18] dirías que son muchas y variadas, pero qué me responderías si yo te preguntara: "¿Acaso dices que son muchas y variadas y que difieren unas de otras, por el hecho de que son abejas? ¿O no difieren en nada una de otra por ser abejas, sino por la belleza, el tamaño u otra cosa de este tipo?" Dime, ¿qué me responderías si te preguntara así?

MENÓN: Yo diría que, en la medida en que son abejas, no difieren en nada unas de otras.

[16] La del enjambre es una metáfora que Platón ha utilizado repetidamente: *Crátilo*, 401a, *República*, V.450b, IX.574d. Como señala Canto, M. (*op. cit.*, p. 219, n. 26), la acotación no parece carecer de ironía, en primer lugar porque Sócrates dice que Menón tiene el enjambre en su interior, y luego porque todo lector tiene conocimiento de hasta qué punto el Menón histórico carecía de tales virtudes. Acerca de la opinión de que este pasaje ha sido la causa de la confusión entre universales y particulares en la búsqueda de la definición socrática, véase Nehamas, A., *op. cit.*, pp. 165-6.

[17] Sócrates utiliza el término *eikóna*, que ha sido empleado técnicamente por la oratoria para designar aquello que, independientemente de su verdad, es verosímil en una argumentación y, por tanto, convincente. Sobre este concepto, véase Guthrie, W. K. C. (1971, *op. cit.*, p. 187).

[18] Traducimos de este modo *ousías*, un término ciertamente rico en la reflexión filosófica. Sobre su uso y relación en este contexto con *eîdos*, véase nuestra Introducción.

SÓCRATES: Y si después de esto dijera: "Pero dime además esto, Menón: ¿Qué dices que es eso en lo que no difieren en nada, sino que es lo mismo para todas? ¿Podrías sin duda decirme qué es?" 72c

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Bueno, respecto de las virtudes también es así. Pues aunque son muchas y variadas, todas ellas tienen una misma única forma,[19] por la cual son virtudes y hacia la cual es correcto que, tras dirigir la mirada, quien responda le muestre al que le pregunta qué es precisamente la virtud; ¿o 72d
no entiendes lo que digo?

MENÓN: A mí me parece que entiendo. Sin embargo, aún no capto como quisiera lo que preguntas.

SÓCRATES: Bien, ¿te parece que es de este modo solamente respecto de la virtud, Menón: que hay una del hombre, una de la mujer, y de lo demás, o también igualmente respecto de la salud, respecto del tamaño y respecto de la fuerza? ¿Te parece que hay una salud del hombre y otra de la mujer? ¿O hay una misma forma para todo, en la medida en que se trata de la salud, ya sea en el hombre o 72e
en cualquiera que fuera?

MENÓN: Me parece que la salud es efectivamente la misma, ya sea del hombre o de la mujer.

SÓCRATES: ¿Y asimismo respecto del tamaño y la fuerza? Si la mujer fuera fuerte, efectivamente, ¿será fuerte por la misma forma, es decir por la

[19] Platón utiliza aquí por primera vez en este texto el término *eîdos*, que designará la Idea o Forma trascendente, instancia ontológicamente superior a los objetos sensibles, en su Teoría de las Formas. Sobre su importancia y matices, véase nuestra Introducción general.

misma fuerza? Por "lo mismo" quiero decir: la fuerza, en tanto es la fuerza, no difiere en nada ni en un hombre ni en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?

MENÓN: A mí no.

73a SÓCRATES: ¿Y diferirá en algo la virtud respecto de ser virtud, si estuviera en un niño o en un anciano, o si en una mujer o en un hombre?

MENÓN: Casualmente, a mí me parece, Sócrates, que de ningún modo este caso es similar a los otros ejemplos.

SÓCRATES: ¿Pero cómo? ¿No decías que la virtud del hombre es administrar bien la ciudad, mientras que la de la mujer, la casa?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: ¿Y acaso es posible administrar bien la ciudad, la casa y las demás cosas de este tipo, sin administrar moderada y justamente?[20]

MENÓN: Para nada.

73b SÓCRATES: En consecuencia, ¿administraría justa y moderadamente si administrara con justicia y con moderación?

MENÓN: Es forzoso.

SÓCRATES: Es decir que se necesitan ambas cosas, la justicia y la moderación, si van a ser buenos, sea la mujer o sea el hombre.

MENÓN: Parece.

[20] Los adverbios *sophrónos te kaì dikaíos* serán en lo que sigue *sophrosýne* y *dikaiosýne*, que ya hemos encontrado mencionados por Sócrates junto con la valentía en *Laques*, 198a, como ejemplos de virtud, y también a este propósito en *Protágoras*, 323a ss. Véase *Laques*, 198a y nota *ad loc.* En el presente pasaje, introducen la dimensión moral de la virtud, pues hasta aquí Menón la describe como una gestión prácticamente administrativa.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa con el niño y el anciano? ¿Acaso siendo indisciplinados[21] e injustos podrían volverse buenos alguna vez?

MENÓN: Para nada.

SÓCRATES: ¿Sino siendo moderados y justos?

MENÓN: Sí. 73c

SÓCRATES: Es decir que todos los hombres son buenos de la misma manera, pues se vuelven buenos cuando alcanzan las mismas cosas.

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Pero si la virtud de ellos no fuera efectivamente la misma, sin duda no serían buenos de la misma manera.

MENÓN: Para nada.

SÓCRATES: Y puesto que la virtud es ciertamente la misma en cada uno, intenta decir y recordar qué decía Gorgias que es, y tú con aquél.

MENÓN: Si realmente buscas una cosa única a través 73d de todos los casos, ¿qué otra cosa sino el ser capaz de gobernar a los hombres?[22]

SÓCRATES: Pues por supuesto que lo busco. Pero ¿acaso también es la misma virtud la del niño y del esclavo, Menón –ser capaces de gobernar al amo–, y te parece incluso que quien gobierna es esclavo?

MENÓN: No me parece en absoluto, Sócrates.

21 *akólastos*, alude a la conducta opuesta a la moderada, designa a quien no tiene mesura. El término aparece en Platón repetidamente relacionado con la incontinencia; véase por ejemplo *Protágoras*, 341e, *Filebo*, 12c, *República*, IV.431a-b, *Leyes*, V.734b, etc.

22 Segunda definición de virtud, y en la que Menón despliega su concepto político de ella. Puede verse una puesta en práctica de un mecanismo analógico similar, aunque respecto de la valentía, en *Laques*, 191e ss.

SÓCRATES: Puesto que no es verosímil, excelente amigo. Ahora analiza también esto. Dices "ser capaz de gobernar". ¿No colocarás a eso el "con justicia", y "no injustamente"?

MENÓN: Yo lo creo, efectivamente; pues la justicia es la virtud, Sócrates.

73e SÓCRATES: ¿Pero es la virtud o una virtud, Menón?[23]

MENÓN: ¿Por qué dices eso?

SÓCRATES: Como pasa con cualquier otra cosa. Por ejemplo, si quieres, sobre lo curvo yo diría que es una cierta figura, no que es sencillamente la figura. Lo diría de esta manera porque también existen otras figuras.

MENÓN: Tienes razón al decirlo, pues en efecto también yo digo que no sólo existe la justicia sino también las demás virtudes.

74a SÓCRATES: ¿Cuáles son?, dime. Yo te mencionaría también otras figuras como ejemplo, si me lo pidieras; de igual modo tú dime también otras virtudes.

MENÓN: Ciertamente, a mí me parece que la valentía es una virtud, tanto como la moderación, la sabiduría, la altura espiritual[24] y otras muchas.

23 La pregunta es si la justicia es "la (única) virtud" –como acaba de decir Menón– o si es "una virtud" (entre otras). Se toca así la cuestión de la unidad de la virtud, sin que sea tematizada.

24 Traducimos así *megaloprépeia*, "altura espiritual" o "magnanimidad", un término que Aristóteles relacionará directamente con la manera de gastar dinero en su *Ética nicomaquea*, 1107b17 ss. Esta virtud aparece aquí en el lugar donde en otros contextos aparece la piedad (*hosiótes*); véase 78e, y también *Protágoras*, 330b ss., *República*, IV.427e ss. (aunque en VI.486a aparece efectivamente la *megaloprépeia*). Al respecto, Canto, M. ha presentado la hipótesis de que este cambio tiene por objeto poner en relieve el "carácter sin escrúpulos" de Menón (*op. cit.*, p. 225, n. 42).

SÓCRATES: Menón, antes ya hemos padecido esto mismo;[25] al buscar una sola virtud, hemos descubierto muchas, aunque de manera diferente que en este momento. Pero no somos capaces de hallar la única que las atraviesa a todas ellas.

MENÓN: Y bien, Sócrates, de la manera en que tú investigas, aún no puedo captar la virtud única a 74b
través de todas, como en los otros casos.

SÓCRATES: Es probable, pues. Pero yo me esforzaré, en la medida en que me sea posible, para hacernos avanzar. Entiendes que respecto de todos los casos es así. Si alguien te preguntara lo que yo te decía hace un momento, "¿qué es la figura, Menón?", en el caso de que le dijeras que es lo curvo, y si te preguntara como yo: "¿pero lo curvo es la figura o una figura?", le dirías efectivamente que una figura.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Acaso precisamente por el hecho de que 74c
también hay otras figuras?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Y si además te preguntara cuáles son, ¿se lo dirías?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Si asimismo preguntara del mismo modo sobre qué es el color, y cuando tú le contestaras que el blanco, el que pregunta te respondiera a continuación: "¿pero el blanco es el color o un color?", ¿dirías que un color, precisamente porque también existen otros?

MENÓN: Yo sí.

25 Véase 71e ss.

SÓCRATES: Y si te incitara a mencionar otros colores,
74d ¿mencionarías otros que no son en absoluto menos colores que el blanco?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia si él, como yo, siguiera el argumento, diría también que "siempre venimos a dar con muchas cosas; pero no me hables más así, sino que, de la misma manera que designas esas muchas cosas con una sola palabra, y de ninguna de ellas dices que no es una figura, aunque sean mutuamente contrarias, ¿qué es eso que abarca al círculo no menos que a la línea recta, que denominas ciertamente figura, y por lo que dices que lo curvo no es
74e para nada más figura que la línea recta?" ¿O no hablas así?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Pero ¿acaso cuando hablas así quieres decir que de alguna manera lo curvo no es para nada más curvo que recto, ni lo recto más recto que curvo?[26]

MENÓN: Para nada, Sócrates.

SÓCRATES: Sin embargo, dices efectivamente que lo curvo no es para nada más figura que lo recto, ni esto que lo primero.

MENÓN: Dices la verdad.

[26] En la medida en que tanto lo curvo como lo recto comparten la misma cualidad de ser figuras, sus diferencias específicas se desdibujan. La falacia del argumento reside en que Sócrates supone que el predicado "ser figura" es aplicable a casos particulares entre los que hay una homogeneidad. Pero como "ser figura" es un predicado de clase, se aplica a individuos que, además de esta característica común, poseen otras mutuamente distintivas específicas.

Sócrates: ¿Y qué es eso cuyo nombre es “figura”?
Intenta decirlo. Pues si al que pregunta de este 75a
modo sobre la figura o sobre el color le dices:
“bueno, pero yo no entiendo lo que quieres,
hombre, ni sé lo que dices”, posiblemente se
sorprendería y diría: “¿no entiendes que busco
lo que es lo mismo en todos estos casos?” ¿O
tampoco podrías decir además, Menón, qué es
lo mismo en todos los casos, si alguien te lo pre-
guntara “en cuanto a lo curvo, lo recto y todas
las demás cosas que llamas ‘figura’”? Intenta de-
cirlo, para que te resulte un ejercicio con respec-
to a la respuesta de la virtud.

Menón: No, contesta tú, Sócrates. 75b

Sócrates: ¿Quieres que te dé el gusto?

Menón: Absolutamente.

Sócrates: ¿Entonces también tú vas a querer hablarme sobre la virtud?

Menón: Yo sí.

Sócrates: En verdad debemos esforzarnos, pues lo merece.

Menón: Absolutamente, pues.

Sócrates: Vamos, entonces, intentemos decirte qué
es la figura. Analiza, pues, si aceptas que es esto:
que para nosotros la figura sea efectivamente lo
único que, de las cosas que existen, siempre acom-
paña al color. ¿Te es suficiente, o lo investigas de
otra manera? Pues yo estaría muy contento si me 75c
hablaras así de la virtud.

Menón: Pero eso es tonto, Sócrates.

Sócrates: ¿Cómo dices?

Menón: Que de acuerdo con tu argumento, en cierta manera la figura es lo que siempre acompaña al

color.[27] Sea. Pero si ciertamente alguien dice que no sabe qué es el color, y está confundido al igual que sobre la figura, ¿qué crees que le hubieras respondido?

SÓCRATES: Pues, al menos yo, la verdad. Y si el que pregunta fuera alguno de los sabios, ya sea de los erísticos como de los aficionados a la lucha
75d verbal,[28] le diría que "para mí, está respondido, pero si no hablo correctamente, tu función es tomar la palabra y refutarme".[29] Pero si quisieran dialogar entre ellos como amigos, como lo somos tú y yo, es necesario que contesten más pacífica y dialécticamente. Tal vez "lo más dialécticamente posible" no sólo sea contestar la verdad, sino también con aquello que reconozca saber quien es interrogado.[30] Yo también intentaré hablarte de

27 Hasta ahora el término para designar el color era *khróma*, y aquí es *khráos*; éste designa una superficie coloreada, vale decir la unión del color con la figura, razón por la cual Menón lo aplica a la conjunción señalada por Sócrates. Este término parece haber sido utilizado por los pitagóricos, para marcar una diferencia entre "figura con color" y "supeficie", *epipháneia* (Aristóteles, *Sobre los sentidos*, III.439a).

28 Sócrates se refiere a los *eristikoí* y a los *agonisitkoí*, es decir a todos aquellos que se dedicaban a entrar en discusiones y luchas verbales con el objetivo de ganarle a su contrincante-interlocutor, pero que se desentendían totalmente de la verdad de los argumentos. Los sofistas fueron a menudo acusados por Platón de este tipo de práctica, y aunque no es posible afirmar concluyentemente que todos actuaran de este modo, los oradores han mostrado un interés mayor por lo *eikôn* (verosímil), por encima de lo verdadero. Véase *Protágoras*, 337b, *República*, V.454a, VI.499a, *Gorgias*, 457c-d, entre otros.

29 Traducimos de este modo *élenkho*, un término que tomará posteriormente, en el marco del pretendido "método" socrático, la significación más técnica de "refutar". Ver *Laques*, 89b y nota *ad loc.*, y nuestra Introducción general.

30 La oposición queda establecida entonces entre hablar *eristikôs* y *agonosokôs*, y hacerlo *dialektikós*. El intercambio dialéctico implica siempre "dar y aceptar un argumento el uno del otro"

este modo. Dime, entonces: ¿llamas a algo "terminación"? Lo digo en tanto límite y extremidad –todo esto que digo en algún sentido es lo mismo; posiblemente Pródico[31] se diferenciaría de nosotros, pero tú hablas de manera aproximada de algo "limitado" y "finalizado"–, quiero decir esto, nada rebuscado. 75e

MENÓN: Pues así lo llamo, y creo entender lo que dices.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Llamas a una cosa "plano", y a otra "sólido", como es el caso en el campo de la geometría? 76a

MENÓN: Así lo llamo.

SÓCRATES: Por tanto, a partir de eso, ahora podrás entender a qué le digo "figura". Pues respecto de todas las figuras digo que aquello en lo que termina

---

(*didóntes te kaì dekhómenoi lógon par' allélon*), como se expresa en *Laques*, 187d y en *Protágoras*, 336c, contando con el acuerdo del interlocutor en las conclusiones parciales que se sacan, y con el único objetivo de llegar a la verdad juntos. En este pasaje se agrega aún una condición: que el punto de partida de la investigación sea lo que ya conoce quien responde. El texto griego presenta un problema, porque los manuscritos traen la lección *erotómenos*, pero ciertos editores han introducido la variante *erotôn* (Cornarius, Ficino) y *erómenos* (Thompson), de manera que leen "cosas que reconoce saber quien interroga" –y no quien responde–. Esta interpretación necesita justificar por qué Sócrates tomaría en cuenta el conocimiento de quien pregunta y no de quien responde, como él mismo hará con el criado de Menón y como sucede, por otro lado, en la mayoría de los diálogos. Una interpretación semejante puede leerse en Canto, M. (*op. cit.*, pp. 230-1, n. 53).

31 Pródico de Ceos fue un sofista célebre por su capacidad de diferenciar significados de términos similares y por la sinonimia en general; véase 84a1 DK (Suda); Platón ha dado testimonio de esto en *Protágoras*, 315e, 337a-c, 339d-341e, 358d ss., y lo menciona como maestro de Damón en *Laques*, 197d (ver nuestra nota *ad loc.*). En este mismo diálogo veremos que Sócrates hace de él su maestro (96d).

lo sólido, eso es la figura; tomando todo esto junto, diría que la figura es el límite de un sólido.[32]

MENÓN: Y ¿qué dices respecto del color, Sócrates?

SÓCRATES: ¡Eres un exagerado, Menón! Te plantas delante de un anciano para que conteste sobre
76b estos asuntos, pero tú mismo no quieres recordar y decir lo que Gorgias dice que es la virtud.

MENÓN: Pues una vez que me lo hayas dicho tú, Sócrates, te lo diré.

SÓCRATES: Por como dialogas, Menón, cualquiera, incluso con los ojos tapados, sabría que eres bello y que aún tienes amantes.[33]

MENÓN: ¿Cómo es eso?

SÓCRATES: Porque en tus argumentos no haces más que prescribir la ley, como hacen los engreídos,
76c que se manejan despóticamente mientras están en la edad apropiada, y al mismo tiempo habrás advertido que soy débil frente a los bellos.[34] Entonces te voy a dar el gusto y responderé.

MENÓN: Me alegras mucho, pues.

SÓCRATES: Bueno, ¿quieres que te conteste como lo haría Gorgias, para que puedas seguirme mejor?

[32] Es decir que la figura queda definida como la superficie determinada por las líneas y curvas de los lados de un sólido. Respecto de esta definición y de su relación con la definición de figura de los *Elementos* de Euclides, véase Vlastos, G., *op. cit.*, p. 122.

[33] En Grecia clásica, aledeor de los 18 años un joven dejaba de ser amante (*erastés, paidiká*) para volverse amado (*erómenos*) o favorito de los más jóvenes. Véase la ya clásica obra de Dover, K. (1978), *Greek Homosexuality*, London, Duckworth. En el caso de Menón, ya se ha dicho en 70b que su amante es Aristipo. Pero por el presente comentario puede entenderse que, por su actitud juvenil, está en edad de ser aún un *erastés.*

[34] Esta declaración de Sócrates no se condice con la imagen del hombre mesurado y autocontrolado que muestra en otras situaciones; véase *Banquete*, 223b-d y también *Cármides*, 154b, *Lisis*, 204b.

MENÓN: Quiero, ¿cómo no?

SÓCRATES: ¿Acaso ustedes no hablan de ciertas emanaciones de las cosas, de acuerdo con Empédocles?[35]

MENÓN: Sin duda.

SÓCRATES: ¿Y que hay poros hacia los cuales y por los cuales pasan las emanaciones?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Y de entre las emanaciones, ¿algunas se adecuan a unos poros, pero otras son más peque- 76d
ñas y otras más grandes?[36]

MENÓN: Es eso.

SÓCRATES: ¿Y acaso llamas a algo "vista"?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: En efecto, a partir de estas cosas "entiende lo que en verdad quiero decir", como dijo Píndaro.[37] Pues el color es una emanación de figuras, que es proporcionada a la vista y perceptible.

[35] Se trata de un pensador presocrático de Agrigento, discípulo de Gorgias (Diógenes Laercio, VIII.58, Quintiliano, III.1.8). En líneas generales, Empédoces sostenía que el mundo tiene dos principios que lo mueven, el Amor y el Odio, que intervienen en la combinación de los cuatro elementos básicos (aire, agua, tierra y fuego) para conformar el universo. Lo que Platón pone aquí en boca de Sócrates coincide con el testimonio que Teofrasto da del presocrático en *Sobre los sentidos*, 7 (31a86 DK). Sin embago, el lenguaje de esta explicación parece pertenecerle a Platón, pues entre los fragmentos conservados de Empédocles no se mencionan los mentados "poros". Por otro lado, en este pasaje Sócrates utiliza curiosamente el plural *légete* (a propósito del cual hemos agregado "ustedes"), el cual puede comprenderse como referido a Menón juntamente con Empédocles y Gorgias, dos supuestos maestros suyos.

[36] Véase 31a86 DK. Sobre la explicación del proceso de percepción en Empédocles, véase el frag. 89 DK (Teofrasto, *Sobre los sentidos*, 7) y 101.

[37] Se trata de un poeta tebano de los siglos VI-V a.C. La cita corresponde al fragmento 105 Snell (= 94 Bowra). Platón cita nuevamente este fragmento en *Fedro*, 236d.

MENÓN: Me parece excelente, Sócrates, que hayas dado esta respuesta.

SÓCRATES: Sin duda te lo he dicho de la manera en que estás acostumbrado. Y creo que al mismo tiempo comprendes que a partir de ella podrías
76e decir también qué es el sonido, y el aroma y todo lo demás del mismo tipo.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: ¡Pues es trágica[38] la respuesta, Menón! De modo que te satisface más que la de la figura.

MENÓN: A mí sí.

SÓCRATES: Sin embargo, no es la que a mí me convence, hijo de Alexidemo, sino que es mejor aquélla. Y no creo que te lo parecería, si, como decías ayer, no fuera forzoso que te marchases a los misterios[39] sino que, por el contrario, te quedaras y fueras iniciado.

77a MENÓN: Pero me quedaría, Sócrates, si me dijeras muchas cosas por el estilo.

SÓCRATES: Por supuesto que no me faltará buena vo-

38 *tragiké* aquí alude probablemente al "exagerado gusto de Menón por lo exhuberante" (Klein, J., *op. cit.*, p. 69) o a un tono admirativo (Thompson, *op. cit.*, p. 97). Canto, M. (*op. cit.*, pp. 236-7, n. 67), por su parte, evoca aquí la caracterización que hace Diógenes Laercio (VIII.70) de Gorgias como *tragikòs týphos*, de la que se haría eco Menón. A nuestro entender, se trata de una expresión irónica con la que Sócrates se burla de la situación propiamente trágica, sin salida, a la que Menón parecería llegar con su aceptación de la definición.

39 Menón ya había dado a entender en 70c que debía volver a Tesalia, y ahora sabemos que la causa de su viaje era la participación en una ceremonia de los misterios. No se sabe exactamente a qué misterios alude, pero se ha aventurado no sólo que a los de Eleusis, sino por el contrario a una iniciación en los misterios filosóficos (Grimal, E., "A propos d'un passage du *Ménon*: une définition tragique de la couleur", en *Revue des Études Grecques* 55, 1942, p. 12).

luntad, tanto por ti como por mí mismo, para hablar de cosas semejantes. Pero temo no ser capaz de decir muchas cosas por el estilo. Vamos, intenta también tú cumplir la promesa que has hecho de decirme lo que es la virtud completa, y deja de hacer una pluralidad[40] a partir de la unidad, como dicen los que se burlan en cada ocasión de los que rompen cosas; por el contrario, di qué es la virtud, dejándola completa e íntegra. Has conseguido los ejemplos de mí. 77b

MENÓN: En realidad me parece, Sócrates, que la virtud es, como dice el poeta, "disfrutar de las cosas nobles y ser poderoso";[41] yo digo que es eso la virtud: al desear las cosas nobles, poder conseguirlas.

SÓCRATES: ¿Acaso dices que quien desea lo noble, desea lo bueno?

MENÓN: Totalmente.

SÓCRATES: ¿Como si unos desean lo malo, y otros desean lo bueno? ¿No te parece, excelente amigo, 77c que todos desean lo bueno?[42]

40 Traducimos así *kath' hólou*, "según el todo", expresión que está en el término aristotélico *kathólou*, que designa el universal: "entiendo por universal (*kathólou*) lo que pertenece a todos (*katá pantós*) y a cada uno por sí (*kath' hautó*) y en cuanto tal (*he autó*)", *Segundos analíticos*, I.31, 87b28-35.

41 Se ha dicho que el estilo de este verso se acerca al de Píndaro, de Teognis e incluso de Simónides, pero no se conoce con exactitud a quién pertenece.

42 En la base de la antropología socrática está la idea de que desear (*epithymeîn*) el bien es racional; véase *Banquete*, 205a, *Eutidemo*, 278a. Este concepto, junto con el de que hacer un mal es dañarse siempre en primer lugar a sí mismo, ha sido expresado por la afirmación socrática "nadie actúa mal voluntariamente", que de alguna manera será la conclusión de esta parte del argumento en 78b; véase *Protágoras*, 345d ss., *Gorgias*, 467c-468c, *República*, II.358c-366d, IX.589c, etc.

MENÓN: A mí no.

SÓCRATES: Entonces, ¿algunos desean lo malo?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Creyendo que lo malo es bueno, dices, o de todos modos lo desean cuando saben que es malo?

MENÓN: Me parece que las dos cosas.

SÓCRATES: Pues entonces, Menón, ¿te parece que alguien, sabiendo que lo malo es malo, igualmente lo desea?

MENÓN: Totalmente.

SÓCRATES: ¿Qué dices que desea? ¿Que el mal le suceda?

MENÓN: Que le suceda; ¿qué otra cosa?

77d SÓCRATES: ¿Por creer que lo malo beneficia a aquél en quien se da, o por saber que lo malo daña a aquel en quien se encuentra?

MENÓN: Están los que creen que lo malo beneficia, y también los que saben que daña.

SÓCRATES: ¿Y te parece que los que creen que lo malo beneficia, saben que lo malo es malo?

MENÓN: No me parece para nada eso.[43]

SÓCRATES: En consecuencia, es evidente que éstos,
77e que ignoran que lo es, no desean lo malo, sino que desean lo que creían que era bueno, pero en realidad es malo. De modo que quienes ignoran esto y creen que es bueno, es evidente que desean lo bueno,[44] ¿no?

43 Sócrates le hace ver a Menón que, en realidad, los que creen que algo es malo, al creerlo beneficioso, en realidad lo están considerando siempre como algo bueno.

44 El tema limita con el problema de la incontinencia, pues Sócrates muestra que, incluso si se piensa que se desea un mal, en el fondo se lo elige por el deseo de un bien. La idea subyacente es

MENÓN: Eso parece, al menos.

SÓCRATES: ¿Pero cómo? ¿Los que desean lo malo, como tú dices, creyendo que lo malo daña a aquel en quien se da, saben efectivamente que serán dañados por él?

MENÓN: Forzosamente.

SÓCRATES: Pero ellos ¿no creen que, en cuanto están 78a
dañados, los que están dañados son dignos de lástima?

MENÓN: Eso también es forzoso.

SÓCRATES: En consecuencia, quienes son dignos de lástima, ¿no son también infelices?

MENÓN: Eso creo yo.

SÓCRATES: Pero ¿existe quien quiera ser digno de lástima e infeliz?

MENÓN: No me parece, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, nadie quiere lo malo, Menón, si en realidad no quiere ser alguien así. Porque ¿qué otra cosa es ser digno de lástima, sino desear lo malo y procurárselo?

MENÓN: Parece que dices la verdad, Sócrates, y nadie 78b
quiere lo malo.

SÓCRATES: Pero, sin embargo, ¿no decías recientemente[45] que la virtud es querer lo bueno y ser poderoso?

MENÓN: Lo dije.

---

que el deseo siempre es el deseo del bien. El tema está tratado de manera mucho más explícita en *Protágoras*, 351c ss. y en *Gorgias*, 467a ss.

45 Véase 77b: "disfrutar de las cosas nobles y ser poderoso". Dos cambios se introducen al retomar la cita del poeta: *khaírein* se vuelve aquí *boúlesthai*, y *kalós* es *agathós*. La primera de las modificaciones resulta significativa, porque *boúlesthai* incluye un matiz racional que *khaírein* –junto con *epithymeîn*– no parecen tener.

SÓCRATES: En consecuencia, una vez dicho esto, ¿el querer está presente en todos,[46] de modo que en este sentido nadie es mejor que otro?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Pero es evidente que, si uno es ciertamente mejor que otro, lo será por ser poderoso.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Pues según tu argumento, al parecer, la
78c virtud es esto: el poder de alcanzar lo bueno.[47]

MENÓN: Me parece que es enteramente así, Sócrates, como ahora tú lo supones.

SÓCRATES: Bien, veamos también si dices la verdad al respecto; pues es posible que tengas razón, por cierto. ¿Dices que la virtud es ser capaz de suministrar lo bueno?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: ¿Pero no llamas buenas, por ejemplo, a la salud y a la riqueza?

MENÓN: Y lo digo también de procurarse oro y plata, honores en la ciudad y cargos en el gobierno.

SÓCRATES: Pero ¿acaso llamas buenas a otras cosas más que a éstas?

78d MENÓN: No, sino que llamo buenas a todas las cosas de este estilo.

SÓCRATES: Sea. La virtud es suministrarse oro y plata, según dice Menón, huésped paterno del gran rey.[48]

[46] Es decir que para todos tiene lugar un querer "el bien": tanto los quieren lo bueno como los que quieren lo malo quieren, en realidad, lo bueno.

[47] Remite a la definición que Menón da en 77b: "la virtud es desear las cosas nobles y ser capaz de conseguirlas".

[48] El gran rey es el rey persa, tal vez Jerjes, con quien el padre de Menón habría tenido trato. Véase *Apología de Sócrates*, 40d, *Eutidemo*, 274a, *Gorgias*, 470e.

Pero ¿agregas a este recurso, Menón, el "justa y piadosamente", o para ti eso no marca ninguna diferencia, sino que, aunque alguien se lo suministre injustamente, tú lo llamas igualmente "virtud"?

MENÓN: De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: Sino vicio.

MENÓN: Totalmente, sin duda.

SÓCRATES: Por lo tanto, es necesario, según parece, que la justicia, la moderación, la piedad y cualquier otra parte de la virtud acompañen este recurso; pues si no, no habrá virtud, por más que suministre bienes.[49] 78e

MENÓN: ¿Y cómo podría haber virtud sin ellas?

SÓCRATES: Pero no suministrarse oro y plata a sí mismo ni a otro, cuando no fuera con justicia, ¿no es también virtud, evitar este recurso?[50]

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Por lo tanto, el recurso a tales bienes, no sería para nada más virtud que evitar recurrir a ellos, sino que, según parece, lo que se da con la justicia será virtud, y lo que se da sin todas las cosas de este tipo, vicio. 79a

49 Los bienes materiales, entonces, deben procurarse con las virtudes, para que realmente puedan ser considerados bienes. Sobre diferentes tipos de bienes y la característica humana de querer el bien, véase *Gorgias*, 467-8.

50 No es fácil conservar la oposición del griego entre *póros* y *aporía*, que intentamos reflejar en este pasaje con "recurso" y "evitar el recurso". Hemos traducido el segundo de estos términos por "confusión" en 72a ss. y en el resto del diálogo. El término, negación de *póros*, "camino", alude a una situación cerrada o bloqueada, problemática. En el presente pasaje, por el contrario, *póros* remite a un "recurso" o un "medio para conseguir un fin", de ahí la traducción que proponemos. Si el "recurso" es la adquisición de cosas buenas –salud, riquezas, etc.–, "evitar el recurso" es abstenerse de conseguirlas.

MENÓN: Me parece que es forzoso lo que dices.

SÓCRATES: ¿Pero no decíamos hace poco que cada una de estas cosas, la justicia, la moderación y todas las demás de esta clase, era una parte de la virtud?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Vamos, Menón, ¿te diviertes conmigo?

MENÓN: ¿Pero por qué, Sócrates?

SÓCRATES: Porque, aunque antes te pedí que no partieras ni destrozaras la virtud, y te di ejemplos según los cuales deberías haber respondido, te des-
79b preocupaste de eso, y me dices que la virtud es ser capaz de suministrarse lo bueno con la justicia; ¿pero dices que ésta es una parte de la virtud?

MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Entonces de lo que acuerdas se deriva que el hacer lo que se haga con una parte de la virtud, eso es la virtud, pues dices que la justicia es una parte de la virtud, y también lo son cada una de las demás. Ahora bien, ¿por qué digo esto?[51] Porque después de haberte pedido que hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es, y dices que cualquier acción es virtud si se actúa
79c con una parte de la virtud, como si hubieras dicho qué es la virtud en su totalidad y ahora yo lo supiera, aunque tú la destroces en partes. Entonces, es necesario que te haga otra vez la misma pregunta desde el principio, según parece, amigo Menón:

[51] En los últimos tiempos algunos editores (Bluck, Thompson) han preferido poner esta pregunta en boca de Menón, para mostrar su creciente impaciencia, que desembocará en una queja en el pasaje siguiente. Por nuestra parte, nos parece que los manuscritos no necesitan corrección y seguimos entonces también aquí a J. Burnet.

¿qué es la virtud, si cualquier acción hecha con una parte de la virtud sería la virtud? Pues esto es lo que quiere decir alguien cuando afirma que cualquier acción acompañada de justicia es virtud. ¿O no te parece que otra vez es necesaria la misma pregunta, sino que crees que alguien sabe qué es una parte de la virtud, aunque no la conoce?[52]

MENÓN: A mí no me parece.

SÓCRATES: Y si efectivamente recuerdas lo que yo te respondía antes sobre la figura, rechazábamos una respuesta de este tipo, que intenta responder mediante lo que aún se está investigando y en lo que todavía no nos hemos puesto de acuerdo.[53] 79d

MENÓN: Y lo rechazábamos correctamente, Sócrates.

SÓCRATES: Pues, mi excelente amigo, no creas que mientras aún se está investigando qué es la virtud completa, es respondiendo por sus partes que será evidente cómo es, o cómo es cualquier otra cosa hablando de esta misma manera, sino que antes será necesario hacer otra vez la misma pregunta, es decir, ¿qué es la virtud, de la que dices lo que dices? ¿O te parece que no digo nada importante? 79e

MENÓN: A mí me parece que hablas correctamente.

SÓCRATES: Entonces, responde nuevamente desde el principio: ¿qué dices que es la virtud, tanto tú como tu compañero?[54]

MENÓN: Y bien, Sócrates, antes –incluso antes de acercarme a ti– solía escuchar que no haces otra cosa 80a

52 Sócrates insiste en la prioridad epistémica *ideal*, para poder definir las manifestaciones específicas de cada una de las virtudes. Al respecto, véase nuestra Introducción.

53 Véase 76e.

54 La pregunta se dirige nuevamente a Menón y a Gorgias.

que confundirte a ti mismo y hacer confundir a los demás; y ahora. según efectivamente me parece, me engañas, me embrujas y sencillamente me encantas, de modo que estoy lleno de confusión. Tengo la impresión total –si se me permite además bromear un poco– de que eres lo más similar, en el aspecto[55] y lo demás, al pez torpedo, el chato pez marino. Pues a quien se le acerca y lo toca siempre lo hace entorpecer, y ahora tú me parece que me has hecho algo similar, pues tengo verdaderamente
80b entorpecidas el alma y la boca, y no puedo responderte. En rigor, mil veces he pronunciado numerosísimos discursos sobre la virtud también para una multitud, y estuvo muy bien, según me parecía a mí mismo.[56] Pero ahora no puedo decir en absoluto qué es. Y me parece que decides bien al no navegar lejos de esta costa ni pasar tiempo afuera, pues si hicieras esto en tanto extranjero en otra ciudad, serías pronto arrestado como un hechicero.[57]

SÓCRATES: ¡Eres un malvado, Menón, y por poco te burlaste de mí!

MENÓN: ¿Qué dices exactamente, Sócrates?

80c SÓCRATES: Conozco la causa por la que me has representado así.

[55] El *eîdos*, que es la "forma" de algo, está utilizado en este pasaje con su significación de "aspecto". Ver 72c, nota *ad loc.* Una referencia similar al aspecto físico de Sócrates puede verse en *Teeteto*, 143e, *Banquete*, 215a-b.

[56] Evidentemente, Menón ya ha tenido la ocasión de poner en práctica repetidamente las enseñanzas de Gorgias.

[57] El recuerdo de la acusación de impiedad (*asébeia*) al Sócrates histórico es inmediato, especialmente porque el diálogo se desarrolla en casa de Anito, uno de quienes serían sus acusadores y que se referirá también a la pretendida insolencia del filósofo en 94d.

MENÓN: ¿Cuál crees que es?

SÓCRATES: Para que yo, a mi vez, te represente.[58] Yo sé que todos los bellos se alegran de que los representen –pues les conviene; en efecto, creo que las imágenes de los bellos son bellas–, pero no haré una representación de ti. En cuanto a mí, si el pez torpedo se entorpece a sí mismo en la circunstancia en que hace entorpecer a los demás, creo que me parezco a él; pero si no lo hace, no. Pues no hago confundir a los demás estando yo mismo en una buena situación, sino que, como yo mismo estoy absolutamente confundido, también hago confundir a los demás. De hecho, 80d acerca de la virtud ahora yo no sé qué es, y sin duda tú efectivamente lo sabías antes de tener contacto conmigo, pero sin embargo ahora indudablemente eres semejante a quien no sabe. Pues igualmente quiero analizar e investigar contigo precisamente qué es.

MENÓN: Pero, Sócrates, ¿de qué manera vas a investigar algo que no sabes en absoluto qué es?[59] Pues, ¿entre las cosas que no conoces, cuál te propondrás investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad, ¿cómo sabrás que es eso que tú no conoces?[60]

58 Hacer una representación (*eikázo*, "representar", "imitar", "comparar") de Sócrates como el pez tendría como objetivo provocarlo para que realice, a su vez, una representación de la belleza de Menón y que su vanidad quede satisfecha.

59 Este argumento, conocido como la "paradoja de Menón", establece la imposibilidad del conocimiento. Sobre su interpretación y función, y la posible relación con el pensamiento escéptico que Gorgias expresó en su tratado *Sobre el no ser*, véase nuestra Introducción.

60 No es posible buscar lo desconocido, porque quien no

80e SÓCRATES: Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves cuán erístico[61] es el discurso que introduces, de que para un hombre no es posible investigar lo que sabe ni lo que no sabe? Ciertamente, no investigaría lo que sabe –pues lo sabe, entonces no le es necesaria ninguna investigación– ni lo que no sabe –pues no sabe lo que deberá investigar–.[62]

81a MENÓN: ¿Acaso no te parece que este argumento esté bien dicho, Sócrates?

SÓCRATES: Para mí no.

MENÓN: ¿Puedes decir cómo está bien?

SÓCRATES: Yo sí, pues he escuchado de hombres y mujeres sabios sobre asuntos divinos...[63]

MENÓN: ¿Diciendo qué discurso?

SÓCRATES: Algo verdadero, me parece, y noble.

MENÓN: ¿Qué cosas son ésas, y quiénes las dicen?

SÓCRATES: Los que las dicen están entre los sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces
81b de dar la razón de lo que practican. Lo dice también Píndaro,[64] y muchos otros poetas que son di-

---

conoce carece de orientación hacia lo que quiere conocer, y además porque no hay parámetros que permitan reconocerlo, si encuentra lo que busca.

[61] Sócrates ya se ha quejado de este aspecto erístico del discurso de Menón en 75b, y lo hará nuevamente en 81d.

[62] La reformulación de Sócrates completa el argumento de Menón, pues el argumento de éste no mencionaba el caso de investigar lo que se sabe.

[63] Se ha asociado a estos sacerdotes y sacerdotisas con cultos órficos o pitagóricos, aunque sin poder hacerlo concluyentemente. Dado que los pitagóricos han desarrollado el saber en el ámbito de la geometría, de donde viene el ejemplo privilegiado por Sócrates, lo más probable es que se trate de ellos. Véase Burkert, W. (1962), *Lore and Science*, Cambridge, Cambridge University Press. Sobre una explicación completa de esta mención, véase Canto, M., *op. cit.*, pp. 250-1, n. 111.

[64] Mencionado en 76d. Versos suyos se citan enseguida (frag. 133 Bergk).

vinos. Lo que dicen es lo siguiente, pero analiza si te parece que dicen la verdad. Dicen, pues, que el alma del hombre es inmortal, y a veces llega a un fin –lo que efectivamente llaman morir– y a veces nuevamente nace, pero sin destruirse nunca. En consecuencia, por eso es necesario vivir la vida lo más piadosamente posible; pues de quienes

> Perséfone la expiación de una pena antigua
> ha aceptado, al alto sol en el noveno año[65] de aquéllos
> exhala nuevamente sus almas,
> de ellas, reyes ilustres 81c
> y varones por su fuerza impetuosos y grandes por su
> [sabiduría
> se elevarán; y en el tiempo por venir héroes puros
> serán llamados por los hombres.

Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es para nada asombroso que sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás,
lo que ya anteriormente sabía. Pues como toda la 81d
naturaleza es afín[66] y como el alma ha aprendido

[65] En *Fedro*, 249a-b, Sócrates dice que entre un nacimiento y otro hay un lapso de mil años y en *República*, X.61a-b, los mil años comprenderían el lapso que va entre el fin de la vida y la purgación. En otros textos de Platón no hay referencia a estos nueve años. Sin embargo, nueve años son generalmente los del exilio (véase Hesíodo, *Trabajos y días*, 793 ss.).

[66] Esta afirmación también recuerda al pensamiento pitagórico, que confiaba en una especie de homogeneidad de las cosas existentes, que hacía posible la transmigración de las almas. Véase Diógenes Laercio, VIII.4-5, Porfirio, *Vida de Pitágoras*.

todas las cosas, nada impide que alguien, al re-
cordar una sola cosa –lo que los hombres llaman
efectivamente aprendizaje–, descubra por sí mis-
mo todo el resto, si es valiente y no desfallece al
investigar;[67] por tanto, investigar y aprender son,
en resumen, una reminiscencia.[68] Así pues, es ne-
cesario que no nos dejemos persuadir por este dis-
curso erístico; pues él nos haría indolentes, y es a
los hombres débiles a quienes les resulta placente-
81e ro escucharlo, pero éste, en cambio, hace que nos
acostumbremos al trabajo y seamos afectos a la
investigación. Como yo creo que esto es verdad,
quiero investigar contigo qué es la virtud.

MENÓN: Sí, Sócrates, pero ¿por qué dices eso, que no aprendemos, sino que lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia? ¿Puedes enseñarme cómo es eso?

SÓCRATES: Acabo de decir[69] que eres malvado, Me-
82a nón, y ahora me preguntas si puedo enseñarte
yo, que digo que no existe la enseñanza sino la
reminiscencia, para que directamente aparezca
contradiciéndome a mí mismo?

MENÓN: ¡Pero no, por Zeus, Sócrates! No lo dije teniendo eso en vistas, sino por costumbre. Por el contrario, si puedes demostrarme que es precisamente como dices, demuéstralo.

[67] Que el conocimiento demanda un esfuerzo, también es explícitamente dicho en *República*, VII.515a ss., donde es descripto como un proceso doloroso.

[68] Aquí comienza la puesta a prueba de la doctrina de la *anámnesis*, que terminará en 86c. Al respecto, puede verse especialmente Vlastos, G. (1991), "Elenchus and Mathematics", en *op. cit.*, pp. 107-31, y nuestra Introducción.

[69] En 80b.

Sócrates: No es fácil, pero de todos modos quiero esforzarme por ti. Bueno, llama para mí a uno de tus muchos criados, el que quieras, para que yo te lo muestre en él. 82b

Menón: Absolutamente. Ven aquí.

Sócrates: ¿Es griego y habla griego?

Menón: Por supuesto, ha nacido en casa.

Sócrates: Fíjate, por consiguiente, qué te parece: si está recordando o aprendiendo de mí.[70]

Menón: Pues me fijaré.

Sócrates: Dime entonces, jovencito, ¿sabes que un espacio cuadrado es así?[71]

Criado: Yo sí.

Sócrates: Luego, ¿el espacio cuadrado tiene todas esas líneas iguales, que son cuatro? 82c

Criado: Absolutamente.

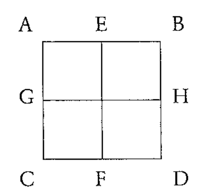
Sócrates: ¿Y no tiene también iguales éstas líneas que pasan por la mitad?

Criado: Sí.

Sócrates: Y bien, ¿un espacio así, no podría ser mayor y menor?

[70] Sócrates utiliza dos sentidos de "aprender", pues ha dicho que es recordar, pero ahora lo emplea como si fuera incorporar un contenido intelectual provisto por otra persona, es decir el sentido corriente del término.

[71] El término *khoríon*, "espacio", designa la superficie, y *grámma*, las líneas o lados de la figura. Seguramente el filósofo acompañaba su discurso con un gráfico como el siguiente:



Criado: Absolutamente.

Sócrates: Entonces, si este lado tuviera dos pies y éste igual, ¿cuántos pies tendría la superficie en su conjunto?[72] Analiza esto: si en esta dirección tuviera dos pies, y en ésta sólo un pie, ¿el espacio sería otro que una vez dos pies?[73]

82d Criado: Sí.

Sócrates: Y como éste también tiene dos pies, ¿da algo distinto que dos veces dos?

Criado: Da eso.

Sócrates: ¿Entonces da dos veces dos pies?

Criado: Sí.

Sócrates: ¿Y cuánto es entonces dos veces dos pies? Cuando lo hayas calculado, dímelo.

Criado: Cuatro, Sócrates.

Sócrates: ¿Entonces, de este espacio se daría otro doble, pero similiar a él, con todas sus líneas iguales, como ése?[74]

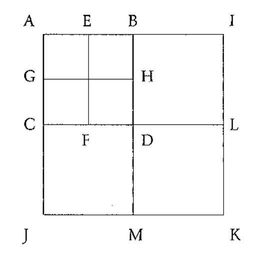
Criado: Sí.

Sócrates: Y entonces, ¿cuántos pies tendrá?

72 ¿Cuál sería la superficie de ABDC?

73 Si AB tiene dos pies, AE tendrá uno, y si ABDC tiene cuatro pies cuadrados de superficie, ABHG tendrá dos; esto facilitará más tarde el cálculo del joven.

74 Extiende los lados del cuadrado original, de manera de obtener:



CRIADO: Ocho.[75]

SÓCRATES: Vamos, pues, intenta decirme de qué tamaño será cada línea de aquél. Pues la de éste es 82e
de dos pies, ¿cuál es la de su doble?

CRIADO: Es evidente, Sócrates, que el doble.

SÓCRATES: ¿Ves, Menón, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo? Y ahora él cree saber de cuánto es la línea con la que se va a dar el espacio de ocho pies; ¿o a ti no te parece?

MENÓN: A mí sí.

SÓCRATES: ¿Sabe entonces?

MENÓN: Para nada.

SÓCRATES: ¿Pero, sin embargo, cree que se dará por una línea doble?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Míralo recordar paso a paso, entonces, como es necesario recordar. A ver, tú, dime: ¿dices que por la línea doble se da el espacio doble? Quie- 83a
ro decir, no que sea más grande por esta línea ni más pequeño por aquélla,[76] sino que sea por todos lados igual, como éste, pero el doble de éste, de ocho pies.[77] Pues fíjate si aún te parece que será por una línea doble.

CRIADO: A mí, sí.

75 La primera respuesta es incorrecta, pero Sócrates no lo señala directamente; va a intentar que el joven descubra su error por sí mismo, deduciendo la respuesta correcta a partir de la información que tiene. Sócrates le hace observar a Menón el proceso de reconstrucción del conocimiento que se da en el joven, asegurándose de que su teoría de la reminiscencia queda probada.

76 AILC, por donde se obtendrá ciertamente una superficie de ocho pies, pero no sería un cuadrado.

77 Vale decir, el doble de ABDC.

SÓCRATES: Entonces, ¿no se da una línea doble de ésta[78] poniendo otra similar aquí?

CRIADO: Absolutamente.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿dices que por ésta habrá
83b un espacio de ocho pies, si se dan cuatro similares?

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: Dibujemos entonces cuatro líneas iguales desde ésta. ¿Sería algo diferente del que llamas cuadrado de ocho pies?

CRIADO: Absolutamente.

SÓCRATES: Ahora bien, ¿en éste hay estos cuatro cuadrados, cada uno de los cuales es igual al de cuatro pies?[79]

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y cuánto dan?, ¿no es cuatro veces aquél?

CRIADO: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Y en verdad, ¿el doble es cuatro veces aquél?

CRIADO: ¡No, por Zeus!

SÓCRATES: ¿Entonces cuántas veces mayor?

CRIADO: Cuatro veces.

83c SÓCRATES: Vale decir que por la línea doble, entonces, jovencito, no se da el cuadrado doble, sino el cuádruple.

CRIADO: Es verdad lo que dices.

SÓCRATES: Pues cuatro veces cuatro es dieciséis, ¿no?

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: Y el espacio de ocho pies, ¿por cuál de las línea se da?, ¿no se da el cuádruple por ésta?[80]

78 El doble de AB, al agregar BI, que será AI. Lo mismo con AC respecto de AJ, al agregar CJ.

79 ABDC, BILD, CDMJ y DLKM.

80 AI.

Criado: Lo afirmo.

Sócrates: ¿Y el de cuatro pies, por la mitad de esta línea?

Criado: Sí.

Sócrates: Sea. Pero el de ocho pies, ¿no es el doble de éste y la mitad de éste?[81]

Criado: Sí.[82]

Sócrates: ¿Y no será por una línea mayor que ésta, y
más pequeña que ésta?[83] ¿O no? 83d

Criado: A mí me parece así.

Sócrates: Bien; contesta lo que te parece. Entonces, dime: ¿ésta no era de dos pies, y ésta de cuatro?

Criado: Sí.

Sócrates: Entonces, es necesario que la línea del espacio de ocho pies sea mayor que esta de dos pies, y menor que la de cuatro pies.

Criado: Es necesario.

Sócrates: Intenta decir cuán grande dices que es 83e
ella.

Criado: Tres pies.[84]

Sócrates: ¿Así, si debe ser efectivamente de tres pies, agregaremos la mitad de esta línea y será de tres pies? Pues éstos son dos pies, y éste uno. Y aquí es lo mismo: éstos son de dos pies y éste de uno; y se da este espacio que dices.[85]

[81] El doble de ABDC y la mitad de AIKJ.

[82] Seguimos aquí a J. Burnet, que acepta la corrección que se lee en el códice Parisinus (1812), pero que los demás manuscritos omiten.

[83] Más grande que AB, pero más pequeña que AI.

[84] El joven vuelve a errar su respuesta, pero Sócrates no denuncia la equivocación; en su lugar, pone en práctica el mismo mecanismo para que se dé cuenta del error: lo confronta con lo que acaba de decir.

[85] Teniendo AB dos pies, y AE la mitad, de sumar a AB

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y acaso, si por éste es de tres y por éste de tres, no será el espacio total de tres veces tres pies?

CRIADO: Parece.

SÓCRATES: ¿Y cuántos pies son tres veces tres?

CRIADO: Nueve.

SÓCRATES: ¿Y de cuántos pies era el doble que se necesitaba?

CRIADO: De ocho.

SÓCRATES: Entonces, el espacio de ocho pies no se da por la línea de tres pies.

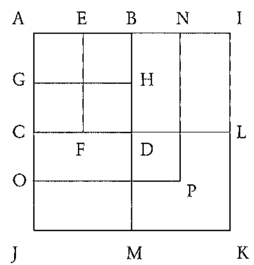
CRIADO: Para nada.

SÓCRATES: ¿Y por cuál? Intenta decírnoslo con preci-
84a sión; y si no quieres hacer la cuenta,[86] señala por cuál de las líneas se da.

CRIADO: Pero ¡por Zeus, Sócrates! No lo sé.[87]

---

una línea equivalente a AE resultan los tres pies (AN). La figura resultante es ANPO:



[86] En 82d Sócrates utiliza *logízomai* (calcular) y aquí *arithméo* (hacer la cuenta). En todo el pasaje no parece que lo importante sea llegar a un cálculo exacto de los tamaños, sino más bien que el joven determine en la práctica la superficie buscada. Por otro lado, en toda esta deducción se ve la necesidad de Sócrates de cuantificar el espacio o –en términos de Canto, M., *op. cit.*, pp. 265-6, n. 138– "la importancia que había tomado a principios del siglo v el punto de vista numérico en geometría".

[87] Se cumple de este modo, como en el caso de Menón antes y después (79e, 86c, 96d), el momento de la búsqueda en que el interlocutor asume su desconocimiento. A partir de ahora, y una vez que se ha hecho consciente la ignorancia, el movimiento será

Sócrates: ¿Te das cuenta otra vez, Menón, de hasta dónde ya ha avanzado este joven en el recordar? Porque primero no sabía cuál es la línea que da un espacio de ocho pies, como tampoco lo sabe incluso ahora, pero entonces creía efectivamente saberlo, respondía audazmente como si lo supiera y no creyó estar confundido. Pero ahora ya cree que está con- 84b
fundido, y como no sabe, tampoco cree saber.[88]

Menón: Tienes razón.

Sócrates: ¿Acaso ahora no está en mejor condición acerca del asunto que no sabía?

Menón: Eso también me lo parece.

Sócrates: Por lo tanto, habiéndolo confundido y entorpecido, como el pez torpedo, ¿es que lo lastimamos en algo?

Menón: A mí no me parece.

Sócrates: A propósito, según parece, hemos hecho algo para que descubriera cómo es este tema. Pues ahora, al no saber podrá también investigar placenteramente, pero antes habría creído fácilmen- 84c
te delante de muchos y muchas veces que acerca del espacio doble decía bien que es necesario que tenga una línea doble.

Menón: Parece.

Sócrates: ¿Crees entonces que antes éste hubiera intentado investigar o aprender lo que creía saber, pe-

---

positivo. Como se verá a continuación, la confusión, lejos de ser un hecho negativo para el aprendizaje, constituye su motor necesario.

88 Razón por la cual la ignorancia declarada de Sócrates en *Apología de Sócrates*, 21d, por ejemplo, lo coloca en una situación de ventaja respecto de quienes creen saber, siendo ignorantes. Sobre la vocación de ignorancia de Sócrates y su aparente contradicción con el intelectualismo que parece sostener, véase *Laques*, 186e y nota *ad loc.*

ro que no sabía, antes de haber caído en la confusión por creer que no sabe, y haber ansiado saber?

MENÓN: No me parece, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Acaso le ha servido el que se lo entorpeciera?

MENÓN: Me parece.

SÓCRATES: Analiza entonces lo que, a partir de esta confusión, descubrirá investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar y no en-
84d señar; y vigila si me descubres de alguna manera enseñándole y explicándole, y no preguntándole sobre sus opiniones acerca del tema.

»Pues dime, tú: ¿para nosotros éste no es un espacio de cuatro pies?[89] ¿Comprendes?

CRIADO: Yo sí.

SÓCRATES: ¿Y añadiremos a éste otro igual a él?

CRIADO: Sí.

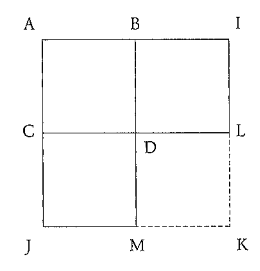
SÓCRATES: ¿Y este tercero igual a cada uno de ésos?

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, ¿podríamos completar éste en el ángulo?[90]

89 Sócrates vuelve al punto inicial del cuadrado ABCD. Sobre el papel más activo que tendrá Sócrates en este pasaje, a causa del carácter más refutatorio que constructivo del método eléncitico, véase Vlastos, G., *op. cit.*, p. 119. Al respecto, véase también nuestra Introducción.

90 El ángulo lo completa LKM:



CRIADO: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿De modo que se darían estos cuatro espacios iguales?

CRIADO: Sí. 84e

SÓCRATES: ¿Entonces qué? Esta totalidad ¿es cuántas veces mayor que ésta?[91]

CRIADO: Cuatro veces.

SÓCRATES: Pero nos hacía falta que fuera el doble; ¿o no te acuerdas?

CRIADO: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Acaso no hay una línea de ángulo a ángulo, que divide en dos partes cada uno de los 85a
espacios?[92]

CRIADO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y entonces no dan estas cuatro líneas iguales, que determinan este espacio?

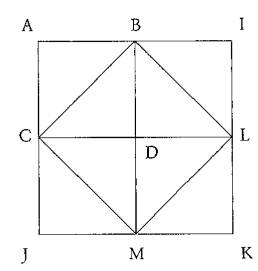
CRIADO: Dan eso, pues.

SÓCRATES: Analiza entonces: ¿qué tamaño tiene este espacio?

CRIADO: No me doy cuenta.

91 AIKJ respecto de ABDC.

92 De B a C, por ejemplo, donde la superficie ABCD queda dividida en dos triángulos, ABC y DCB, con la mitad de la superficie cada uno. Cuando se realiza lo mismo en los otros tres cuadrados, queda definida la superficie CBLM, como en el gráfico siguiente:



Sócrates: Siendo éstos cuatro espacios, ¿cada línea no ha dividido cada uno a la mitad en el interior?, ¿o no?

Criado: Sí.

Sócrates: En consecuencia, ¿cuántos de ese tamaño hay en éste?[93]

Criado: Cuatro.

Sócrates: ¿Y en éste, cuántas?[94]

Criado: Dos.

Sócrates: ¿Y cuántas veces es cuatro respecto de dos?

Criado: El doble.

85b Sócrates: Es decir que este espacio ¿cuántos pies da?

Criado: Ocho pies.

Sócrates: ¿Por cuál línea?

Criado: Por ésta.[95]

Sócrates: ¿Por la que está trazada desde este ángulo hasta éste del de cuatro pies?

Criado: Sí.

Sócrates: Los sofistas le llaman diagonal;[96] de modo

[93] Es decir, cuántos triángulos de igual superficie que DCB hay en BLMC.

[94] Cuántas veces se encuentra DCB en la superficie ABDC.

[95] El joven llega a la conclusión de que por BLMC se obtiene la superficie buscada de ocho pies, compuestas por las cuatro mitades de los cuadrados iguales al del punto de partida.

[96] Se trata del *diamétros*, la medida que atraviesa la superficie. La mayor parte de los traductores y críticos –Ruiz de Elvira, A., Olivieri, F., Canto, M., etc.– coinciden en traducir aquí *sophistés* por "los sabios". Pero dado que en el resto del *Menón* los sofistas no serán caracterizados de manera favorable (92b-c), es difícil pensar que Sócrates esté usando el término con un matiz positivo y negativo en tan breve espacio. Nos parece que en verdad retoma una nomenclatura utilizada por algunos sofistas –¿tal vez Hipias?–, pero sin ninguna connotación adicional.

que si la palabra "diagonal" se aplica a esto, sería por la diagonal, como tú dices, criado de Menón, que se daría un espacio doble.

CRIADO: Absolutamente, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Qué te parece, Menón? ¿Él respondió con alguna opinión que no le fuera propia?

MENÓN: No, al contrario, con la propia. 85c

SÓCRATES: Pero en efecto no sabía, como decíamos precisamente poco antes.[97]

MENÓN: Tienes razón.

SÓCRATES: Sin embargo, las opiniones esas estaban en verdad dentro de él, ¿o no?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces en el que no sabe, con respecto a lo que no sepa, dentro de sí hay opiniones verdaderas[98] sobre eso que no sabe?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: De modo que ahora esas opiniones se han puesto en movimiento en él como un sueño. Y si alguien le pregunta esto mismo muchas veces y de distintas maneras,[99] debes saber que terminará

97 En 84a ss.

98 Las *doxaì aletheís* y las *doxaì orthaí* serán el centro de la discusión un poco más adelante. En la doctrina de la reminiscencia aquí descripta ellas ocupan el lugar intermedio entre un conocimiento o recuerdo propiamente dicho y el desconocimiento u olvido. En estos pasajes, Sócrates utiliza repetidamente *éneimi*, "estar dentro", pues se trata de un proceso particular interno de quien investiga, de descubrimiento de lo que ya se encuentra en él, y no de introducir un determinado contenido en su alma. Véase nuestra Introducción.

99 El ejemplo que ha puesto en escena Sócrates lo ilustra perfectamente: las preguntas deben ser variadas y tendientes a poner en relieve diferentes aspectos del problema, logrando que el interlocutor mantenga su lugar activo en la búsqueda. Por otro lado, la referencia al sueño recuerda los pasajes de *República*, V.476d y VII.534c, donde el sueño ilustra la diferencia entre el

85d conociendo el tema de manera no menos exacta que cualquiera.

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: ¿Entonces, sin que nadie le enseñe, sino por ser interrogado, conocerá, retomando él mismo el conocimiento a partir de sí mismo?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Y retomar el conocimiento de uno mismo ¿no es recordar?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Ahora bien, el conocimiento que tiene ahora[100] ¿lo consiguió efectivamente alguna vez o lo tuvo siempre?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, si siempre lo tuvo, siempre fue conocedor. Pero si en verdad lo consiguió alguna vez, sin duda no lo habrá conseguido en
85e la vida presente. ¿O acaso alguien le ha enseñado a hacer geometría? Puesto que él hará esto mismo sobre las cosas de la geometría en su totalidad y sobre todos los demás aprendizajes. Entonces ¿existe alguien que le ha enseñado todo? En cierta forma es justo que tú lo sepas, simplemente porque ha nacido y está criado en tu casa.

MENÓN: Pero yo sé fehacientemente que nunca nadie le ha enseñado.

---

conocimiento sensible y el conocimiento trascendental de las Formas.

[100] Sócrates afirma que el joven posee un conocimiento, cuando unas líneas más arriba ha declarado que se trata de opinión verdadera. En todo caso, no queda claro si las opiniones verdaderas del joven se han vuelto conocimiento después del interrogatorio, o si Sócrates habla aquí de conocimiento de una manera general que abarca también las opiniones verdaderas.

SÓCRATES: Sin embago, tiene estas opiniones, ¿o no?

MENÓN: Parece forzoso, Sócrates.

SÓCRATES: Ahora bien, si no las ha conseguido en esta vida, ¿no es evidente que ya las tenía en otro 86a tiempo y las tenía aprendidas?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: ¿Acaso ése no es el tiempo de cuando no era hombre?[101]

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, si tanto en el tiempo en que él es hombre como en el que no lo es están en su interior las opiniones verdaderas, que se vuelven conocimientos al despertarlas con el acto de preguntar, ¿acaso su alma las habrá aprendido en el tiempo eterno?[102] Pues es evidente que en el tiempo total se es o no es hombre.

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Pero acaso, si para nosotros la verdad de 86b las cosas está siempre en el alma,[103] ¿el alma sería inmortal,[104] de modo que hace falta que, tenien-

[101] Como se ha dicho precedentemente (81b), el alma vive períodos de tiempo sin cuerpo, de modo que Sócrates reserva el nombre "hombre" para aquellos períodos en que desarrolla su vida corporal. El planteo se acerca al de *Fedón*, 75d, 76c.

[102] La referencia de "el tiempo eterno" o "tiempo de siempre" (*tòn aeì khrónon*) es equívoca, pues no está claro si se menta la eternidad entendida en términos absolutos, una eternidad de la que participa el alma o una que le corresponde al conocimiento. Por la frase que agrega Sócrates a continuación, "el tiempo total", *tòn pánta khrónon*, comprendemos que se trata de la primera opción.

[103] "La verdad de las cosas", *he alétheia tôn ónton*, que se conocen. Si Platón piensa en un contenido determinado a actualizar o en capacidades deductivas para llegar a un conocimiento seguro, no es un punto claro en la integridad del diálogo.

[104] Sócrates introduce aquí el tema de la inmortalidad del alma. La eternidad del tiempo y la existencia de un conocimiento en el hombre previo a la vida presente nada dicen de la eternidad del alma, pues ella pudo haber sido creada en cualquier

do confianza, intentes investigar y recordar precisamente lo que ahora no sabes –es decir, lo que no recuerdas–?

MENÓN: Me parece que hablas bien, Sócrates, no sé cómo.

SÓCRATES: A mí también me parece, Menón. De hecho, no podría sostener con demasiada fuerza otras cosas en favor de este argumento. Pero que, al creer necesario investigar lo que uno no sabe, seremos mejores, más varoniles y menos indolen-
86c tes que si creyéramos que no es posible descubrir lo que no sabemos ni que es necesario investigarlo, sobre esto lucharía, con el discurso y con la acción,[105] tanto cuanto fuera capaz.

MENÓN: Esto también, Sócrates, me parece que lo dices bien.

SÓCRATES: Entonces, ¿quieres que intentemos investigar en común qué es en verdad la virtud, ya que nos hemos puesto de acuerdo en que hay que investigar acerca de lo que uno no sabe?

MENÓN: Absolutamente. Sin embargo, Sócrates, al menos a mí me resultaría más placentero aquello que te preguntaba al principio: analizaría y te escucharía si es necesario tomarla como algo
86d enseñable, o como algo que se da por naturaleza, o de qué otra manera les sobreviene la virtud a los hombres.[106]

---

momento previo a su nacimiento humano, lo mismo que el conocimiento que posee. Platón desarrolla un argumento sobre la inmortalidad del alma en *Fedro*, 245c-d.

105 Esta expresión, *kaì lógoi kaì érgoi*, aparece también en *Protágoras*, 325d y 348d, para referirse a dos aspectos que van juntos en la buena educación.

106 Véase 70a y nota *ad loc.*

SÓCRATES: Bueno, si yo gobernara no sólo sobre mí mismo, sino también sobre ti, Menón, no analizaríamos si la virtud es enseñable o no, antes de que hubiéramos investigado, en primer lugar, qué es. Pero como tú no haces el intento de gobernarte para seguir siendo libre, sino que intentas gobernarme y me gobiernas, consentiré contigo, pues ¿qué más debo hacer? Y entonces, parece que debe analizarse cómo es algo que no 86e
sabemos qué es. Aunque sea un poco, déjame la rienda del gobierno, y consiente en que analicemos a partir de una hipótesis[107] si es enseñable o de algún otro modo. Y llamo "a partir de una hipótesis" a lo siguiente: es como muchas veces analizan los geómetras; cuando alguien les pregunta por ejemplo acerca de un espacio determinado, si es posible inscribir en un cierto círculo ese espacio como un triángulo, uno de 87a
ellos diría: "Todavía no sé si eso es así, pero creo que, como hipótesis, la siguiente puede ser útil respecto del asunto: si este espacio es tal que, extendiéndolo por su línea dada,[108] deja un espacio similar al que se ha extendido, me parece que resulta una cosa, y por el contrario, resulta otra,

[107] *ex hypothéseos*, "a partir de una hipótesis", donde *hypóthesis* menciona un supuesto cuyas consecuencias serán sometidas a examen, no así el supuesto mismo. La estructura de la formulación hipotética, tal como aparece aquí, es: si *X* entonces *Y*, y si *no-X* entonces *no-Y*, donde tanto *Y* como *no-Y* son las consecuencias de que se dé *X* o *no-X*. Sobre esta forma de concebir la hipótesis, véase *Gorgias*, 454c, *República*, IV.437a, *Sofista*, 244c. Sobre los diferentes significados que tiene el término *hypóthesis* en la obra de Platón, véase nuestra Introducción.

[108] Debe entenderse "la línea dada del círculo", pero no se dice si se trata del diámetro o de una cuerda del mismo.

si es imposible que pase esto.[109] Entonces, una
87b vez establecida la hipótesis, quiero decirte lo que resulta sobre este espacio puesto en el círculo, si es imposible o no".

[109] Lo primero que surge frente a este pasaje tan complejo es la pregunta de por qué Platón pensó en dar un ejemplo de geometría tan oscuro para aclarar un concepto filosófico. J. Klein ha propuesto que posiblemente el pasaje "contenga dentro de sí el problema de *Menón*: cómo encontrar un rectángulo faltante por un rectángulo similar a aquel que debe encontrarse, cómo querer y reconocer algo que no conocemos" (Klein, J., *op. cit.*, retomando a Catesby Taliaferro, R., en *The New Scholasticism* XXXI.2, 1957). En el extremo opuesto, Guthrie, W. K. C. (1956, p. 140) opina: "Afortunadamente, no es necesario entender el ejemplo para comprender el método hipotético que Sócrates está exponiendo". Ya en 1861 había más de treinta propuestas de interpretación geométrica (referidas por K. Blass, *De Platone Mathematico*, Bonn), aunque la más aceptada quizás sea la de T. Heath (1921) en su *History of Mathematics*, Oxford, vol. I, pp. 298-303. En los últimos años, los intérpretes han explicado que el punto central del problema debió ser una cuestión geométrica que en épocas de Platón –tal vez también de Sócrtes– no estaba definida: la de saber cómo inscribir un triángulo en un círculo. Por su parte, Vlastos, G. (*op. cit.*, pp. 123-5) considera que este pasaje es decisivo en el cambio de un Sócrates de los diálogos tempranos, donde encontrábamos un avance de conocimiento basado en el método eléntico, y un giro del propio Platón, que ahora privilegia el papel de la geometría como paradigma del conocimiento. Vlastos opina que, en primer lugar, este texto le muestra al lector que hace falta un conocimiento técnico en geometría para poder poder seguirlo; en segundo lugar, argumenta que aquí Platón sienta ya las bases para su filosofía del filósofo-rey. La formulación de Platón padece al menos de dos ambigüedades importantes: 1. si la "línea dada" es el diámetro del círculo (como interpreta la mayoría de los críticos) o una cuerda proyectada sobre dos puntos cualesquiera del círculo (como propone Heijboer, A., *Mnemosyne*, 1955, pp. 89-122). 2. la interpretación de *hoîón*, en "deja un espacio *hoîón* al que se ha extendido", como "similar" (según la sifnificación corriente del término, vale decir ¿triangular?, ¿rectangular?) o como "igual" (como sugiere Ruiz de Elvira, A., *op. cit.*, p. 39, n. 56). La interpretación frecuente piensa, entonces, el "espacio determinado" como un rectángulo (ABDC) que pueda incluirse en un círculo por su diámetro (CF), y que determine un triángulo centrado en ese mismo diámetro (BDC) con uno de sus ángulos en un punto del círculo (B). De este modo, el rectángulo deja sin cubrir en el

»Así, analicemos también nosotros, estableciendo una hipótesis, si la virtud es enseñable o no –porque no sabemos ni qué es ni qué clase de cosa es–, diciendo lo siguiente: ¿si fuera qué clase de cosa, en lo relativo a las cosas del alma, la virtud sería enseñable o no? En primer lugar, entonces, si es algo diferente del conocimiento, ¿es enseñable o no, o, como ciertamente dijimos hace un momento, se puede recordar? No hacemos
ninguna diferencia en cuál de las dos palabras uti- 87c
lizamos, sino que preguntamos: ¿es enseñable? ¿O es efectivamente evidente para todos que el hombre no se instruye en ninguna otra cosa que no sea el conocimiento?[110]

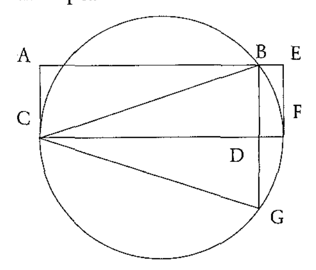
MENÓN: A mí me parece.

SÓCRATES: Bien, entonces, si la virtud es un conocimiento, es evidente que sería enseñable.

MENÓN: ¿Pues cómo no?

---

círculo, en lo que llamaríamos la base del triángulo, una superficie rectangular (BEFD) *similar, tal como la que* se ha extendido (ABDC); luego, al extender sobre el diámetro un triángulo igual al inicial, se obtiene el triángulo BGC, de igual superficie que el rectángulo inicialmente dado. De modo que la superficie dada (ABDC) queda inscripta en el círculo inicial.



Pueden verse otras interpretaciones del pasaje en Canto, M., *op. cit.*, pp. 282-5, n. 190; Olivieri, F., *op. cit.*, p. 18, n. 60; Cazeaux, J. (1999): Platon, *Ménon*, Paris, Livre de Poche, pp. 235-6, n. 1.

110 Véase *Gorgias*, 448c ss.

Sócrates: En rigor, nos hemos librado rápido del punto, porque si es conocimiento, es enseñable, y si no lo es, no.

Menón: Absolutamente.

Sócrates: Entonces, por lo que viene después de esto, según parece, es necesario que analicemos si la virtud es conocimiento o algo diferente del conocimiento.

87d Menón: Al menos a mí me parece que después de aquello hay que analizar eso.

Sócrates: ¿Y qué? ¿Decimos que la virtud no es otra cosa sino algo bueno, y esta hipótesis de que es algo bueno queda firme para nosotros?[111]

Menón: Absolutamente.

Sócrates: Entonces, si existiera algo bueno diferente separado del conocimiento, pronto la virtud podría no ser conocimiento. Pero si no existe ningún bien que el conocimiento no incluya, sospecharíamos correctamente si sospecháramos que es un cierto conocimiento.

Menón: Eso es.

Sócrates: ¿Y entonces somos buenos efectivamente
87e a causa de la virtud?

Menón: Sí.

[111] Aquí comienza la aplicación al ámbito ético de lo que se ha visto en el ámbito de la geometría. Pero la aplicación no es exacta, como se verá. En primer lugar, el método hipotético no aplica la misma estructura de razonamiento que antes: véase 86e y nota *ad loc.* En segundo lugar, se debería elaborar una hipótesis acerca de si la virtud es conocimiento, pero en realidad Sócrates afirma falazmente que, como no hay ningún bien aparte del conocimiento, la virtud parece ser conocimiento. En tercer lugar, aquí "la hipótesis queda firme" (*ménei hemîn*) quiere decir que no vale como propuesta provisoria cuyas consecuencias serán evaluadas, sino como una especie de axioma.

SÓCRATES: Y si buenos, también beneficiosos; pues todo lo que es bueno, es beneficioso,[112] ¿no?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Y la virtud es efectivamente beneficiosa?

MENÓN: Es forzoso, a partir de lo que acordamos.

SÓCRATES: Analicemos entonces, retomando cada una de ellas, cuáles son las que nos benefician. La salud –decimos–, la fuerza, la nobleza y también la riqueza; a estas y otras cosas de este tipo las llamamos beneficiosas, ¿no?[113]

MENÓN: Sí. 88a

SÓCRATES: Y decimos que estas mismas cosas algunas veces también dañan; ¿tú hablas de otra manera o así?

MENÓN: No, al contrario, yo digo así.

SÓCRATES: Bien, analiza esto: ¿qué las conduce a cada una de ellas cuando nos benefician, y qué las conduce cuando dañan? ¿Acaso no son beneficiosas cuando hay un uso correcto, y cuando no, dañan?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Analicemos incluso esto respecto de las cosas del alma: ¿llamas a algo moderación, justicia, valentía, facilidad para aprender, me-

112 En los diálogos de juventud no se encuentra una neta distinción entre lo bueno (*agathón*) y lo beneficioso, útil o provechoso (*ophélimos*); debe entenderse en el sentido de que lo bueno o beneficioso promueve una vida feliz. Véase *Protágoras*, 333e, *Eutidemo*, 278a ss, etc.

113 Véase *Hipias Mayor*, 291d, *Eutidemo*, 279b, *Gorgias*, 251e. La mayor parte de los bienes nombrados son relativos al cuerpo, porque quizás sea más fácil para Sócrates conseguir primero un acuerdo sobre bienes materiales o sensibles, para llevar luego el análisis a lo más abstracto, la virtud.

moria, altura espiritual y todo lo que es de ese tipo?[114]

88b MENÓN: Yo sí.

SÓCRATES: Analiza, entonces, de estas cosas, cuantas te parezca que no son conocimiento sino algo diferente de él, si a veces no dañan y a veces son beneficiosas. Por ejemplo la valentía; si la valentía no es sensatez, sino una cierta audacia; pues ¿acaso no se daña el hombre que es audaz sin inteligencia?; y, contrariamente, ¿no le resulta beneficioso cuando es audaz con inteligencia?[115]

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Asimismo, ¿la moderación y el buen aprendizaje son del mismo modo?; ¿lo que se aprende y lo que disciplina, acompañado por la inteligencia, es beneficioso, pero sin ella, dañino?[116]

MENÓN: Absolutamente.

88c SÓCRATES: ¿De manera que, en resumen, todos los emprendimientos y perseverancias del alma conducida por la sensatez terminan en felicidad,[117]

[114] Sócrates aumenta la lista que ha aparecido en 74a ss., sumándole sin ingenuidad la memoria (*mnéme*) y la falicidad para aprender (*eumathía*), que acercan el planteo a la reminiscencia.

[115] La diferencia entre valentía (*andreía*) y audacia (*thárros*), ya discutida en el *Protágoras* (351a ss.) y en el *Laques* (197c), se presenta aquí como un hecho firme. La valentía es sensatez (*phrónesis*) y está acompañada de inteligencia (*sýn nôi*).

[116] Es difícil concebir cómo podría haber un aprendizaje y moderación sin inteligencia. Tal vez Sócrates aluda a situaciones en que la conducta moderada responde a un hábito producido a partir de la corrección de respuestas inmoderadas, sin que se haya dado una reflexión al respecto. Lo mismo con el buen aprendizaje, que sin inteligencia sería simplemente una memorización. De todos modos, cabe preguntarse hasta qué punto, careciendo de inteligencia, puede decirse que hay moderación.

[117] La discusión acerca de si en el pensamiento socrático la virtud es la felicidad o es su causa, es un punto que ha sido largamente debatido; véase Vlastos, G., "Happiness and Virtue

pero si son conducidos por la insensatez, en lo contrario?

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Por lo tanto, si la virtud es a la vez algo que está en el alma y se da forzosamente con lo que es beneficioso, es necesario que sea sensatez, ya que efectivamente todo lo que es relativo al alma no es ni beneficioso ni dañino por sí mismo, sino que, si se le une la sensatez o la insensatez, se vuel- 88d
ve en un caso dañino y en otro beneficioso. De acuerdo con este argumento, como la virtud es algo beneficioso respecto del alma, es necesario que sea una cierta sensatez.

MENÓN: A mí me parece.

SÓCRATES: Y también las demás cosas, la riqueza y lo similar a ella, que hace un momento[118] decíamos que son a veces buenas y a veces dañinas, ¿acaso del mismo modo que para el resto del alma, cuando conduce la sensatez, hace beneficiosas las cosas del alma, pero cuando conduce la insensatez, las hace dañinas, así también al usar y con- 88e
ducir correctamente estas cosas el alma las hace beneficiosas, pero al no hacerlo correctamente, dañinas?

---

in Socrates' Moral Theory", en su *op. cit.*, pp. 200-32; Santas, G., "Socratic Goods and Socratic Happiness", en Irwin, T.-Nussbaum, M. (1993), *Virtue, Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, *Apeiron* XXVI, Alberta, pp. 37-52; Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics*, N. York-Oxford, Oxford University Press, especialmente cap. 4: "Socrates: From Happiness to Virtue", pp. 52-64. Nótese que aquí Sócrates presenta la felicidad como aquello en lo que termina (*teleutâi*) la acción sensata, es decir virtuosa. Sobre otras alusiones al problema en Platón, véase *Protágoras*, 352c, *Eutidemo*, 279c ss.

[118] En 87e.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Pues ¿el alma sensata conduce correctamente, pero la insensata, con error?

MENÓN: Eso es.

SÓCRATES: En consecuencia, decimos que es así en general: para el hombre todo lo demás depende
89a del alma, y lo del alma misma, de la sensatez, si va a ser bueno. Efectivamente, según este argumento lo beneficioso sería sensatez. ¿Pues decimos que la virtud es beneficiosa?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Por consiguiente, ¿decimos que la virtud es sensatez, sea en su totalidad o en parte?

MENÓN: Pues, Sócrates, me parece que lo que se dice está bien dicho.

SÓCRATES: En consecuencia, si es así, los buenos no lo serían por naturaleza.

MENÓN: No me parece.

89b SÓCRATES: Pues de alguna manera pasaría ciertamente lo siguiente: si los buenos lo fueran por naturaleza, entre nosotros habría quienes conocieran a los que son buenos por naturaleza entre los jóvenes, y apoderándonos de aquellos que nos señalaran, los tendríamos en custodia en la acrópolis,[119] una vez que los hubiéramos marcado mucho más que al oro para que nadie los corrompa, y cuando hubieran llegado a la edad madura, se volverían beneficiosos para sus ciudades.

MENÓN: Es muy verosímil, Sócrates.

[119] La acrópolis era el lugar donde se guardaban los tesoros públicos. Véase *Leyes*, XII.969c.

SÓCRATES: Pero, entonces, como los buenos no son buenos por naturaleza, ¿lo son por aprendizaje? 89c

MENÓN: Ahora me parece que es forzoso. Y evidentemente, Sócrates, según la hipótesis, si la virtud es efectivamente conocimiento, es enseñable.

SÓCRATES: Posiblemente, ¡por Zeus! Pero ¿no será que eso no lo hemos acordado bien?

MENÓN: Sin embargo, antes nos parecía que lo habíamos dicho bien.

SÓCRATES: Pues es necesario que nos parezca que estuvo bien dicho no sólo en lo anterior, sino también en lo que decimos ahora y luego, si va a ser algo sano.

MENÓN: ¿Pero cómo? ¿Qué tienes en vista como para 89d
ponerlo en duda y para creer que la virtud podría no ser conocimiento?

SÓCRATES: Te lo diré, Menón. Pues, por un lado, al decir que no es correcto, no estoy retirando la tesis de que, si ciertamente es conocimiento, es enseñable. Pero por otro, analiza si te parece verosímil creer que no es conocimiento. Dime lo siguiente: si no sólo la virtud sino un hecho cualquiera es enseñable, ¿no es forzoso que de eso existan maestros y discípulos?[120]

MENÓN: A mí me parece.

SÓCRATES: Y a su vez lo contrario: de lo que no hubiera 89e
ni maestros ni discípulos, ¿lo conjeturaríamos bien si hiciéramos la conjetura de que no es enseñable?

MENÓN: Es eso. Pero ¿no te parece que existen maestros de virtud?

[120] El mismo planteo aparece en *Protágoras*, 313a-314b, *Eutidemo*, 306d-e; véase también *Laques*, 186b.

SÓCRATES: Muchas veces, por cierto, aunque investigaba si había algunos maestros de virtud y hacía todo lo posible, no podía descubrirlos. Y sin duda lo investigo junto a muchos, y especialmente junto a quienes creo que son más experimentados en este asunto.

»Pero ahora, Menón, en esta oportunidad en que Anito[121] se ha sentado junto a nosotros; démosle parte en la investigación. Lo haremos con razón,
90a pues en primer lugar, este Anito proviene de un padre rico y sabio, Antemión, que no se enriqueció ni por casualidad ni por una donación –como ahora recientemente Ismenias, el tebano,[122] ha recibido los bienes de Polícrates–,[123] sino lográndolo con su propia sabiduría y cuidado, y además sin que parezca en lo demás un ciudadano orgulloso ni que se vanagloria, y que tampoco es odioso, sino
90b un varón ordenado y equilibrado. Asimismo, a su hijo lo crió bien y lo educó, según cree la mayoría de los atenienses, pues efectivamente lo eligen para

[121] Anito fue un político ateniense, demócrata célebre y uno de los responsables del proceso sufrido por Sócrates. Sobre el personaje, su relación con Menón y el papel que parece jugar en el diálogo, véase nuestra Introducción.

[122] Ismenias es mencionado también en *República*, I.336a; fue uno de los representantes más importantes del partido democrático, que parece haber ayudado a algunos demócratas atenienses exiliados, entre los que se encontraba precisamente Anito. Es posible que la mención de su enriquecimiento se deba justamente al dinero que los atenienses le dieron a cambio de ayuda; por otra parte, Ismenias parece no haber cumplido con su promesa. Véase Jenofonte, *Helénicas*, III.5.2.

[123] Se trata seguramente del ateniense –y no del tirano de Samos mencionado por Heródoto, III.122-3–, simpatizante del partido democrático y, por tanto, intermediario en la transacción de los bienes prometidos a Ismenias. Habría sido autor de una *Acusación de Sócrates* y de un *Elogio de Trasíbulo.*

las altas magistraturas. Entonces, es justo investigar con varones de su clase si existen o no los maestros de virtud, y quiénes son. En consecuencia, Anito, investiga con tu huésped Menón, aquí presente, y conmigo, sobre quiénes serían maestros de este asunto. Analiza entonces esto: si quisiéramos que Menón, él, se volviera un buen médico, ¿con qué 90c
maestros lo enviaríamos?, ¿acaso no sería con los médicos?[124]

ANITO: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y qué? Si quisiéramos que se volviera un buen zapatero, ¿acaso no sería con los zapateros?

ANITO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y lo demás, de la misma manera?

ANITO: Absolutamente.

SÓCRATES: Entonces, dime, volviendo nuevamente sobre lo mismo. Cuando lo mandamos con los médicos, decimos, hacemos bien porque queremos que se vuelva médico; ¿acaso cuando decimos eso, queremos decir que seríamos sensatos 90d
al mandarlo con quienes practican la técnica más que con quienes no lo hacen, y que exigen un pago por eso, mostrándose como maestros de quienes quieren unírseles y aprender? ¿Acaso no es después de habernos fijado en eso que lo mandaríamos bien?

ANITO: Sí.

SÓCRATES: Y ¿pasa esto mismo respecto de la técnica
de la flauta y lo demás? Es una gran desinteli- 90e
gencia que, queriendo que alguien se haga flau-

[124] Véase *Protágoras*, 311c, *Gorgias*, 464b ss.

tista, no estén dispuestos a enviarlo con quienes prometen enseñar la técnica y exigen un pago, y ocasionarles problemas a algunos otros por buscar que aprenda con ellos, que no pretenden ser maestros ni tener discípulos de ninguna disciplina que nosotros consideramos digna de que aprenda con ellos aquel a quien mandamos. ¿No te parece que sería una gran irracionalidad?

ANITO: A mí sí, ¡por Zeus! E ignorancia, además.

SÓCRATES: Hablas bien. Bueno, ahora es posible que
91a deliberes en común conmigo sobre este extranjero Menón. Pues desde hace tiempo, Anito, me dice que desea esta sabiduría y virtud con la que los hombres atienden bien sus casas y ciudades, cuidan a sus padres, y saben recibir y rechazar tanto a los ciudadanos como a los extranjeros con la dignidad de un buen varón.[125] Analiza entonces, en
91b relación con esta virtud, al enviarlos con quiénes estaríamos actuando correctamente. ¿Acaso no es evidente, según el argumento anterior, que con quienes prometen que son maestros de virtud y se declaran a sí mismos asociados con aquel de entre los griegos que quiera aprender, y que han establecido y exigido un pago por ello?[126]

ANITO: ¿Y quiénes dices que son ellos, Sócrates?

125 Sócrates parece retomar la definición de virtud sostenida por Menón –tal vez compartida por Anito–, y no formular la suya propia.

126 De manera que los maestros son quienes prometen enseñar la virtud, se declaran en unidad con los que quieren aprenderla y piden dinero por enseñarla. Quienes representan exactamente esta descripción son evidentemente los sofistas. Traducimos aquí *koinoí* por "asociados" o, más literalmente "comunes", pues el término designa la manera común de entablar la tarea entre maestro y alumno.

SÓCRATES: Sin duda tú mismo sabes que ellos son los que los hombres llaman sofistas.[127]

ANITO: ¡Por Hércules! ¡Cállate, Sócrates! Que ninguno de los míos ni de mi casa, ni de mis amigos, ni los de la ciudad ni del extranjero, padezca esa locura, y que en consecuencia se arruine por acudir a ellos, pues salta a la vista que son la ruina y destrucción de quienes los acompañan.[128] 91c

SÓCRATES: ¿Cómo dices, Anito? ¿Acaso entre los que pretenden que saben obrar bien, éstos son los únicos que se diferencian de los demás en que no sólo no tienen ninguna utilidad cuando alguien confía en ellos, como los otros, sino que, al contrario, lo destruyen? ¿Y se consideran merecedores de riquezas por hacer cosas así? Yo no sé cómo podría creerte; pues conozco a un varón, Protágoras,[129] el único que por esta sabiduría adquirió más riquezas que Fidias,[130] conocidísimo 91d

[127] Platón se ha ocupado largamente de caracterizar a los sofistas en varios de sus diálogos que, por otro lado, llevan su nombre; véase *Protágoras* (especialmente 312e-316c, 317b, 328b), *Hipias Mayor* (especialmente 281b-283b), *Gorgias*; y otro tanto ha hecho Isócrates en *Contra los sofistas.* Sobre la evolución del término *sophistés*, puede verse Kerferd, G. (1981), *Le mouvement Sophistique*, Paris, Vrin; Cassin, B. (1995), *L'effet sophistic*, Paris, NRF Essais.

[128] Anito muestra la misma actitud contra los sofistas que Laques en *Laques*, 197d. Los dos hombres, representantes de un fuerte sentido práctico y escépticos de las bondades del *lógos*, harían de estos intelectuales el centro de sus desprecios.

[129] La fuente más extensa sobre la vida y obra de Protágoras de Abdera (490-420 a.C.) es Diógenes Laercio, IX.51-55. A su pensamiento y la manera en que Platón lo presenta, nos hemos referido en la Introducción a nuestra traducción del *Protágoras, op. cit.* En ese diálogo el personaje cumple, de acuerdo con su propia declaración, con los requisitos de un maestro; véase 328c y 349a.

[130] Fidias (490-430? a.C.) fue uno de los escultores más célebres de la Grecia clásica, entre muchas otras obras, responsable

por todos en razón de hacer obras bellas, y otros diez escultores. Sin embargo, dices algo extraordinario si, mientras que quienes arreglan calzados viejos y remiendan vestidos, al devolver esos vestidos y calzados en un estado más miserable del que los recibieron, no podrían ocultarse ni
91e treinta días –pues si hubieran hecho esto, pronto se hubieran muerto de hambre–, Protágoras, contrariamente, le ocultó a la Grecia entera por más de cuarenta años[131] –pues creo que murió cuando tenía cerca de setenta años, habiendo pasado cuarenta en esta técnica– que destruía a los que se le unían y los devolvía más miserables de lo que los había recibido, y en todo ese tiempo hasta el día de hoy no ha dejado de tener buena reputación;
92a y eso no sólo Protágoras, sino también numerosísimos otros que existieron antes que aquél, y que aún existen.[132] ¿Entonces, diremos efectivamente, según tu argumento, que saben que engañan y que arruinan a los jóvenes, o que también a ellos se les ha escapado? ¿Y evaluaremos que están tan locos, aquellos a quienes algunos llaman hombres sapientísimos?

ANITO: Están muy lejos de estar locos, Sócrates; pero quienes sí lo están son los jóvenes que les dan
92b dinero, y aún más que ellos quienes se los enco-

---

de la construcción del Partenón. También mencionado en *Protágoras*, 311c y e.

[131] Sobre la muerte de Protágoras, véase 80a1 DK (Diógenes Laercio, IX.51); 80a3 DK (Hesiquio, *Onomatologus*, *Escolio a* República *de Platón*, 600c); 80a12 DK (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IX.55-56). Sobre la profesión del sofista, véase Platón, *Protágoras*, 317b.

[132] El personaje Protágoras hace una pequeña historia de la sofística en *Protágoras*, 316d-e.

miendan, sus parientes, e incluso mucho más que éstos, las ciudades, por permitirles su presencia y no echarlos, si cualquier extranjero o ciudadano intenta hacer algo de este tipo.

Sócrates: Pero, Anito, ¿alguno de los sofistas ha cometido una injusticia contigo, o por qué eres tan duro con ellos?

Anito: ¡Por Zeus! Nunca he estado con ninguno de ellos, ni se lo permitiría a ningún otro de los míos.

Sócrates: Por lo tanto, ¿no tienes para nada experiencia en estos varones?

Anito: ¡Y ojalá siga siendo así!

Sócrates: Pero entonces, maravilloso varón, acerca 92c
de este asunto, ¿cómo podrías saber si tienen algo bueno en sí o algo perverso, si no tienes para nada experiencia en ellos?[133]

Anito: Fácil: sé positivamente quiénes son, ya sea que no tenga experiencia en ellos o que sí la tenga.

Sócrates: Posiblemente eres un adivino, Anito; porque, a partir de lo que tú mismo dices, me asombraría que de otra manera supieras algo sobre ellos. Pero bueno, no estamos investigando
con quiénes se volvería miserable Menón, si los 92d
frecuentara –ésos, si quieres, considera que son los sofistas–; háblanos en cambio, y hazle un bien a tu compañero por parte de padre, dándole a conocer si se uniera con quiénes, en una ciudad

[133] En cierta forma, Sócrates recuerda tanto la paradoja de Menón en 80d, como la pregunta que ya hecho a Menón: "no creas que mientras aún se está investigando qué es la virtud completa, es respondiendo por sus partes que será evidente cómo es" (79d), o, lo que igual: ¿cómo puedes conocer una virtud determinada, si no sabes qué es ella en general?; véase 77a.

como ésta, sería digno de consideración sobre la virtud que ahora mismo yo estaba describiendo.

ANITO: ¿Y por qué no se lo has dado a conocer tú?

SÓCRATES: Yo le dije quiénes creía que eran maestros de esas cosas, pero de acuerdo con lo que tú afirmas, no he dicho nada interesante; y sin duda es
92e como dices. Por el contrario, a tu turno, di tú con qué atenienses debería ir; di el nombre de quien quieras.

ANITO: ¿Por qué es necesario escuchar el nombre de un solo hombre? Pues no hay ninguno de los atenienses, al que encontrara y que fuera hombre de bien, que no lo haría mejor que los sofistas, si quisiera dejarse persuadir.[134]

SÓCRATES: ¿Y esos hombres de bien han llegado a serlo espontáneamente,[135] sin aprender de nadie, a pesar de que efectivamente son capaces de en-
93a señarles a otros lo que no han aprendido ellos mismos?

ANITO: En rigor, yo evalúo que ellos han aprendido de los anteriores, que eran hombres de bien; ¿o no te parece que hubo muchos buenos varones en esta ciudad?

SÓCRATES: A mí sí, Anito, y me parece que aquí los hay buenos en los asuntos públicos, y que los que ha habido no son inferiores aun a los que hay. ¿Pero acaso fueron buenos maestros de la propia virtud? Es sobre eso que versa precisamente nuestro argumento; no sobre si existen hombres bue-

[134] La idea de que la enseñanza de la virtud es tarea de todos los ciudadanos es uno de los argumentos que Protágoras presenta en *Protágoras*, 326e.

[135] Es decir, *hypò toû automátou*.

nos aquí o no, ni si existieron en el pasado, sino 93b
que desde antes estamos analizando si la virtud es enseñable. Pero analicemos lo siguiente, al analizarlo: ¿acaso los varones buenos, sean los actuales o los del pasado, supieron también conferirle a otro la virtud en la que ellos mismos eran buenos, o no es posible conferirla a un hombre ni se la puede obtener de otro? Es esto lo que estamos investigando Menón y yo desde antes. Pero analízalo a partir de tu propio argumento: ¿no dirías 93c
que Temístocles[136] es un varón bueno?

ANITO: Yo, más que todos.

SÓCRATES: ¿Y acaso no es un buen maestro? Pues si hay algún otro que fue maestro de virtud, sin duda él también lo es.

ANITO: Yo lo creo, si efectivamente quería serlo.

SÓCRATES: Pero ¿crees que no hubiera querido que algunos otros se volvieran hombres de bien, y más aún su propio hijo? ¿O crees que fue envidioso de él y fue adrede que no le confirió la virtud por la 93d
cual él mismo era bueno? ¿No has escuchado que Temístocles hizo instruir a su hijo Cleofante[137] como buen jinete? En efecto, se quedaba parado derecho sobre sus caballos, y desde ellos lanzaba la jabalina erguido; además, realizaba muchas otras cosas sorprendentes en las que aquél lo

136 Fue un estratega a cargo de la flota naval, responsable de la victoria en la Segunda Guerra Médica (492-449 a.C.). Una simpatía por los espartanos y una clara orientación democrática le costaron el ostracismo en Argos (472 a.C.) y la muerte en el exilio, en Persia (460 a.C.); al respecto puede verse Plutarco, *Vida de Temístocles* y Tucídides, I.135-8.

137 Plutarco dice de Cleofante que obtenía todo lo que quería, gracias a la influencia que tenía sobre su madre, y ésta sobre Temístocles (*Vida de Temístocles*, LVII).

había hecho instruir, y lo hizo sabio en cuantas cosas tenían buenos maestros. ¿Acaso no has escuchado esto de los ancianos?

ANITO: Lo he escuchado.

SÓCRATES: Así pues, uno no podría alegar que la naturaleza de su hijo era mala.

93e ANITO: Seguramente no.

SÓCRATES: Pero ¿cómo es eso?, ¿ya has escuchado de alguien, joven o anciano, decir que Cleofante, el hijo de Temístocles, se volvió un hombre bueno y sabio como su padre?

ANITO: Para nada.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿acaso creemos que ha querido enseñarle esto a su propio hijo, pero que no lo hizo para nada mejor que sus semejantes respecto de la sabiduría que él mismo tenía, si efectivamente la virtud es enseñable?

ANITO: Seguramente no, ¡por Zeus!

SÓCRATES: Y en realidad él te resulta un maestro de virtud tal, que además tú estás de acuerdo en que figura entre los más excelentes de los antepasa-
94a dos. Analicemos otro caso, entonces: Arístides,[138] el hijo de Lisímaco, ¿acaso no estás de acuerdo en que se ha vuelto bueno?

ANITO: Yo, totalmente.

SÓCRATES: ¿Acaso te parece que él ha educado a su hijo Lisímaco[139] de manera más noble que los ate-

[138] Platón lo menciona en *Laques*, 179a, pues su padre, Lisímaco, es uno de los hombres que convocan la discusión que da lugar al diálogo, preocupado precisamente por la educación de su hijo, y por no querer cometer con él los mismos errores que él mismo ha padecido de su padre.

[139] Para ampliar la cuestión a tres generaciones, Sócrates salta de Arístides hijo de Lisímaco a Arístides padre de Lisíma-

nienses en cuantas cosas tienen maestros, pero lo ha hecho mejor varón que cualquiera? Quizás además has estado con él y ves cómo es. Y si quieres, mira a Pericles,[140] un varón tan magnífi- 94b
camente sabio, ¿sabes que crió dos hijos, Páralo y Jantipo?

ANITO: Yo sí.

SÓCRATES: A ellos, efectivamente, como tú también sabes, no les enseñó menos equitación que ningún ateniense, y los instruyó en música, lucha y las demás cosas que dependen de una técnica, para que no fueran inferiores a nadie. ¿Pero acaso no quería hacerlos varones buenos? Me parece que efectivamente quería, pero me temo que no sea algo enseñable. Y para que no creas que los incapaces respecto de este asunto son pocos y los más 94c
malvados atenienses, considera que Tucídides, a su vez, crió dos hijos, Melesias y Estéfano,[141] y los

---

co, general ateniense célebre por participar en las batallas de Salamina (480 a.C.) y Platea (479 a.C.); véase *Laques*, 178a ss. y nota *ad loc.*

[140] Pericles fue uno de los políticos más célebres de Atenas. Mientras estuvo en el poder, desde el año 463 a.C. hasta su muerte, en el 429 a.C., Atenas gozó de un verdadero florecimiento intelectual, que se diluyó al fin de la Guerra del Peloponeso. A causa de sus múltiples virtudes, Platón lo ha puesto como ejemplo en varios de sus diálogos: por la elocuencia en *Fedro*, 270a, por la sabiduría en *Alcibíades*, 118c, por la virtud en general o la virtud política en *Protágoras*, 319e. Contrariamente, en *Gorgias* (517b, 519a, 455d) Platón lo critica por haberles procurado a los ciudadanos más riqueza y placer que virtud. La imposibilidad del estratega de transmitirles la virtud a sus hijos se confirma en la manera en que Platón presenta a estos últimos en *Alcibíades*, 118d y en la referencia que Aristóteles hace de ellos en *Retórica*, II.15.1390b.

[141] Se trata del jefe del partido aristocrático ateniense –no debe confundirse con el historiador de la Guerra del Peloponeso–, que padeció ostracismo justamente por oponerse a Pericles (Plutarco, *Vida de Pericles*, VI.8.11); al regresar, tuvo parte activa en los procesos judiciales de Anaxágoras, Fidias y Aspasia, entre

instruyó bien en las demás cosas, y han luchado de manera más noble que los atenienses; pues les dio uno a Jantias y el otro a Eudoro;[142] ellos parecían los luchadores más nobles en aquel tiempo, ¿o no lo recuerdas?

ANITO: Lo he escuchado.

SÓCRATES: ¿Acaso no es evidente que éste nunca les hubiera enseñado a sus hijos lo que era necesario
94d enseñarles pagando con sus bienes, y hubiera dejado de enseñarles, si fuera enseñable, aquello para lo que no hace falta ningún gasto para hacerlos varones buenos? ¿O posiblemente Tucídides era mediocre, y no tenía muchos amigos entre los atenienses y sus aliados? Además era de una familia importante y muy poderoso en la ciudad y en el resto de Grecia; de modo que si efectivamente la virtud fuera algo enseñable, hubiera encontrado quien llegara a hacer buenos a sus hijos, ya sea
94e alguien de los del país o –si él mismo no hubiera tenido tiempo libre en razón de la administración de la ciudad–[143] de los extranjeros. Pero por el contrario, compañero Anito, posiblemente la vitud no sea enseñable.

ANITO: Sócrates, me parece que te resulta fácil hablar mal de los hombres. Yo te aconsejaría, si quieres

otros. Melesias, uno de sus hijos mencionados aquí, es un personaje en el *Laques* que, junto con Lisímaco, se queja del descuido que su padre ha tenido respecto de su educación; véase *Laques*, 179a y nota *ad loc.*

[142] No hay otra fuente que informe sobre estos maestros de lucha.

[143] Lo mismo se dice en *Laques*, 179c, y en 187a, respecto de Nicias y Laques, Sócrates vuelve a mencionar este riesgo de que los padres no tengan tiempo para ocuparse de la educación de sus propios hijos por atender los asuntos públicos.

hacerme caso, que tuvieras cuidado;[144] pues es muy posible que, así como en otra ciudad es más fácil hacerles mal a los hombres que hacerles bien, en ésta lo es más todavía; y creo que tú mismo también lo sabes. 95a

SÓCRATES: Menón, me parece que Anito se pone difícil, y no me sorprende. Pues en primer lugar, cree que difamo a estos varones, y después le parece que él también es uno de ellos. En rigor, si él supiera efectivamente qué es hablar mal, dejaría de ponerse difícil. Sin embargo, ahora lo ignora. Pero tú, dime, ¿entre ustedes no hay varones de bien?

MENÓN: Absolutamente. 95b

SÓCRATES: ¿Entonces, qué? ¿Ellos no quieren proponerse a sí mismos como maestros para los jóvenes, y conceder tanto que son maestros como que la virtud es enseñable?

MENÓN: No, ¡por Zeus, Sócrates! Pues les escucharías decir tanto que es enseñable como que no lo es.[145]

144 Esta advertencia, con fuerte aire a amenaza, no puede menos que recordar la acusación padecida por Sócrates (véase *Apología de Sócrates*, 23d) de parte del propio Anito. Canto, M. (*op. cit.*, pp. 303-4, n. 278) interpreta que se trata también de una crítica a la democracia nuevamente instalada en Atenas, que era altamente permeable a escuchar las acusaciones de cualquier ciudadano, de modo tal que se cometieron numerosas injusticias y se favorecieron los abusos de los demócratas frente a sus oponentes. Se trataría de la misma práctica criticada por Sócrates en *Gorgias*, 521b.

145 Alude al criterio de verdad que sostenían los sofistas –o, al menos, con el que se los ha caracterizado–, que parece haber sido más situacional que absoluto. Por otro lado, el comentario recuerda los fragmentos 80a19 DK (Platón, *Eutidemo*, 286b-c), 80a20 DK (Clemente, *Misceláneas*, VI.65) y 80a21 DK (Aristóteles, *Retórica*, II.24.1402a23) adscriptos a Protágoras acerca del carácter doble de todo discurso o de la imposibilidad de contradecir. El discurso antilógico, adscripto a Protágoras pero que pudo tener su verdadero origen en Antístenes (80a1 DK, Diógenes

Sócrates: Entonces, ¿diremos que son maestros de este asunto aquellos que ni están de acuerdo sobre este punto?

Menón: No me parece, Sócrates.

Sócrates: ¿Y qué? ¿Esos sofistas, los únicos que se anuncian como tales, te parece que son maestros de virtud?

95c Menón: En verdad, Sócrates, lo que más admiro de Gorgias es que nunca he escuchado que prometa tal cosa, sino que además se burla de los otros cuando escucha que lo prometen. Pues cree que es necesario hacer a los hombres terribles en el hablar.[146]

Sócrates: En consecuencia, ¿tampoco a ti te parece que los sofistas sean maestros?

Menón: No puedo decirte, Sócrates. Pues en rigor yo mismo he padecido lo que ha padecido la multitud: a veces me lo parecen y a veces no.

Sócrates: En efecto, sabes que no sólo a ti y a otros hombres públicos a veces les parece que es en-
95d señable y a veces que no, sino también el poeta Teognis,[147] ¿sabes que dice eso mismo?

Laercio, IX.53), puede verse ejemplificado por el tratado *Dissoì Lógoi* (*Discursos dobles*), de autor desconocido pero frecuentemente adscripto a Protágoras.

[146] En *Protágoras*, 312c ss., ésta es precisamente la descripción que se da de la tarea de un sofista: *poieîn deinón légein*. Recuérdese que, gracias a su extraordinaria capacidad discursiva, el mismo Gorgias fue llamado *deinós légein*, pues nadie podía vencerlo en los discursos. Otros usos de la expresión pueden verse en *Teeteto*, 149d, 154d, Aristófanes, *Ranas*, 968. Por otro lado, en *Gorgias*, 460a ss., el personaje Gorgias se muestra desinteresado en tomar a cargo la enseñanza de la virtud como parte de su compromiso.

[147] Teognis de Mégara fue un poeta del siglo VI a.C.; en esta primera cita se trata de sus versos elegíacos 3-6. Isócrates (*Nicocles*, II.43), por su parte, también reconoce a Teognis entre los poetas más sabios. La modalidad puesta en práctica aquí por Sócrates recuerda a la de los sofistas, que citaban como palabra

MENÓN: ¿En qué versos?
SÓCRATES: En sus elegíacos donde dice:

> bebe y come con ellos, y a su lado
> siéntate, y sé agradable a los que tienen gran poder.
> Pues cosas ilustres aprenderás de los ilustres; pero si
> [con los malos
> te mezclas, destruirás también la inteligencia que hay 95e
> [en ti.

¿Sabes que en estos versos habla de la virtud como si fuera enseñable?
MENÓN: Parece.
SÓCRATES: Y en otros, cambiando un poco:

> y si fuera posible hacerlo (dice) y poner un pensamiento
> [en el hombre,[148]

dice aproximadamente que:

> recolectarían muchas y grandes recompensas[149]

los que pudieran hacerlo, y

> nunca podría salir alguien malo de un padre bueno,
> persuadido con palabras moderadas. Pero por enseñarle 96a
> no podrás nunca hacer bueno al varón malo.[150]

---

autorizada sobre los diferentes temas de su interés a los poetas conocidos, y analizaban luego sus versos. El personaje Protágoras emplea el mismo procedimiento en su análisis del poema de Simónides, en *Protágoras*, 339d ss.

148 Teognis, v. 435.
149 Teognis, v. 434.
150 Teognis, vv. 436-8.

¿Te das cuenta de que él mismo dice esta vez lo contrario de aquello?[151]

MENÓN: Parece.

SÓCRATES: Entonces, ¿puedes hablar de otro asunto cualquiera del que existe acuerdo en que, quienes andan diciendo que son maestros, no son maestros de otros, ni tampoco conocen el tema, sino
96b que causan daño respecto del asunto del que se dicen maestros, y que, por otro lado, aquellos sobre los que hay acuerdo en que son hombres de bien a veces dicen que es enseñable y a veces que no? En resumen: ¿dirías que los que tienen un embrollo similar acerca de cualquier tema son legítimamente maestros?

MENÓN: Yo no, ¡por Zeus!

SÓCRATES: Entonces, si ni los sofistas ni los hombres de bien mismos son maestros de este asunto, ¿no es evidente que tampoco lo son los demás?

MENÓN: A mí no me parece.

96c SÓCRATES: Y entonces, si no hay maestros, ¿tampoco hay discípulos?

MENÓN: Me parece que es como dices.

SÓCRATES: ¿Pero hemos acordado, ciertamente, que el asunto del que no hay maestros ni discípulos tampoco es enseñable?

151 La autocontradicción denunciada por Sócrates reside en que en la primera cita Teognis da a entender que la compañía de hombres nobles hace noble a un hombre, es decir que la virtud puede aprenderse, en tanto la segunda parte de la cita afirma que una naturaleza mala e imprudente no puede modificarse por la enseñanza. En el caso del *Protágoras*, la contradicción de Simónides es afirmar y negar que es difícil volverse un hombre bueno. En este nuevo ejemplo, sin embargo, Sócrates va a demostrar la inexistencia de tal contradicción.

MENÓN: Lo hemos acordado.

SÓCRATES: ¿Y ciertamente los maestros de virtud no aparecen por ninguna parte?

MENÓN: Eso es.

SÓCRATES: Y si efectivamente no hay maestros, ¿entonces, tampoco hay discípulos?

MENÓN: Así parece.

SÓCRATES: ¿Y bien, en consecuencia la virtud no sería enseñable?

MENÓN: No parece, si lo hemos analizado efectiva- 96d
mente de manera correcta. De modo que estoy realmente sorprendido, Sócrates, pues o no existen los varones buenos o, si los buenos existen, de qué modo sería su génesis.

SÓCRATES: Tú y yo, Menón, tememos ser unos varones mediocres, y que ni Gorgias te haya enseñando suficiente a ti, ni Pródico a mí.[152] En consecuencia tenemos que atender más que todo a nosotros mismos, y hay que investigar quién de alguna
manera nos hará mejores. Digo esto mirando la 96e
investigación anterior, porque es gracioso que se nos haya pasado inadvertido que no sólo cuando el conocimiento conduce a los hombres realizan estos asuntos bien y correctamente; seguramente por aquí se nos escapa el saber de qué modo se dan los varones buenos.

MENÓN: ¿Por qué dices eso, Sócrates?

SÓCRATES: Por esto: respecto de que, por un lado, es necesario que los varones buenos sean beneficio-
sos, hemos acordado correctamente que no po- 97a
dría ser diferente; ¿es así, pues?

[152] Véase 75d y nota *ad loc.*

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Y que serán beneficiosos, si conducen correctamente esos asuntos para nosotros, ¿sin duda, esto también lo acordamos bien?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Pero, por otro lado, que no es posible conducir correctamente, a no ser que uno sea sensato, eso parece que no lo hemos acordado correctamente.

MENÓN: ¿Cómo dices?

SÓCRATES: Quiero decir lo siguiente: si alguien, conociendo el camino a Larisa[153] u otro lado que quieras, marchase y condujese a otros, ¿conduciría correctamente y bien, o de otra manera?

MENÓN: Absolutamente.

97b SÓCRATES: ¿Y qué? Si alguien opina correctamente[154] que es ése el camino, pero sin haber ido y sin conocerlo, ¿no podría conducir correctamente también?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Entonces, mientras tenga una opinión co-

153 Larisa era una ciudad de Tesalia, que gracias a su emplazamiento de difícil acceso parece haber evitado en numerosas oportunidades que Tesalia fuera invadida. Por esta razón se ha visto en el ejemplo una muestra de ironía por parte de Sócrates (véase Canto, M., *op. cit.*, Anexo, pp. 328-9, especialmente n. 18). Aunque en rigor, más que ironía parece aludir a un conocimiento difícil de obtener.

154 Se introduce así el tema de la opinión verdadera o correcta (*dóxa alethé* u *orthé*), que en este planteo ocupará un lugar crucial y más privilegiado que en los diálogos posteriores como la *República* (ver especialmente VI.506c, VI.476d-480b), el *Banquete* (202a) o *Teeteto* (187b-201c). Mientras que en éstos se la considera un falso conocimiento, aquí Sócrates establece que, en esencia, no difiere del conocimiento, y que se vuelve tal al encontrar un fundamento que la una al resto del conocimiento que se posee. Hemos desarrollado el tema en nuestra Introducción.

rrecta sobre lo que el otro tiene conocimiento, no será para nada un peor conductor, creyendo que es algo verdadero pero sin ser sensato, que el que tiene el conocimiento con sensatez.[155]

Menón: Pues no.

Sócrates: En consecuencia, respecto de la acción correcta la opinión verdadera no es para nada peor conductora que la sensatez. Y es eso lo que omitimos recientemente en el análisis de qué cosa sería
la virtud, al decir que sólo la sensatez conduce a 97c
actuar correctamente. Pues ciertamente también lo hace la opinión verdadera.

Menón: Parece, pues.

Sócrates: Por tanto, la opinión correcta no es en absoluto menos beneficiosa que el conocimiento.

Menón: Respecto de eso, Sócrates, el que tiene conocimiento acertaría siempre, pero el que tiene opinión correcta, a veces acertaría y a veces no.

Sócrates: ¿Qué dices? ¿El que tiene siempre una opinión correcta no acertaría siempre, mientras opine correctamente?

Menón: Me parece forzoso. Por lo tanto estoy sor-
prendido, Sócrates, de que siendo así, de alguna 97d
manera el conocimiento es mucho más valorado que la opinión correcta, y cuál es la causa por la que uno es diferente de la otra.

Sócrates: ¿Pero sabes por qué estás sorprendido o te lo digo?

155 El valor positivo del que goza la opinión verdadera en este diálogo está expresado, en gran parte, por la aclaración: "mientras", "tanto tiempo como" (*héos*) sea verdadera. Desprovista de la cualidad que la hace débil, su falta de firmeza, en sí misma y *mientras dure*, la opinión verdadera es tan buena como el conocimiento.

MENÓN: Dilo.

SÓCRATES: Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo;[156] aunque posiblemente entre ustedes no existan.

MENÓN: ¿En relación con qué lo dices?

SÓCRATES: Porque ellas también, si no están atadas, huyen y escapan, pero si están atadas, se quedan.

97e MENÓN: ¿Cómo es eso?

SÓCRATES: Adquirir una de sus producciones desatada no es algo digno de mucho valor, como el hombre fugitivo –pues no se queda–;[157] en cambio, una atada es muy digna, pues estas obras son muy bellas.[158] Pero ¿con respecto a qué digo esto? Con respecto a las opiniones verdaderas. Pues las opiniones verdaderas, el tiempo que permanecen,

98a son algo bello y a todas las cosas las hace buenas.

[156] Dédalo fue un personaje de la mitología, un escultor que fue el constructor del laberinto donde encerraba al Minotauro (Jenofonte, *Memorables*, IV.2.33). El texto menciona ciertas esculturas de Dédalo a las que el mito adscribe movimiento; sobre este movimiento existen dos interpretaciones: 1. que daban la impresión de tener vida gracias a un mecanismo que movía sus pies y sus ojos (Platón, *Eutifrón*, 11b; Aristóteles, *Política*, I.4 1253b33; véase también Homero, *Ilíada*, XVIII.75-6, 417 y Suda, *Daidálou poiémata*); 2. que parecían vivas porque, contrariamente a la forma tradicional en que se elaboraban las estatuas en la época, Dédalo les había pintado los ojos abiertos y forjado las piernas como si estuvieran desplazándose (escoliasta de *Menón*).

[157] Se refiere a los esclavos y al control de sus dueños para que no escapen. Sin embargo, tanto en la obra de Platón (*Banquete*, 216b) como en la de Jenofonte (*Anábasis*, I.IV.8) se los representa atados para evitar que se escapen. Sobre la esclavitud en general, véase Jenofonte, *Económico*, III.4.

[158] Si bien no hay testimonios de que las estatuas de Dédalo estuvieran atadas por alguna razón, Pausanias, por ejemplo (III.15.5), y Ateneo (XV.672) testimonian que ciertos rituales tenían por práctica realizar una ligazón de la estatua en el lugar consagrado al ritual.

Pero no quieren permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre; de manera que, hasta que uno las ata con una reflexión de su fundamento,[159] no son muy dignas. Y eso, compañero Menón, es la reminiscencia, según estuvimos de acuerdo anteriormente.[160] Y bien, una vez que están atadas, primero se vuelven conocimientos, y luego duraderas. Es por eso que el conocimiento tiene más valor que la opinión correcta, y el conocimiento difiere de la opinión correcta en la atadura.[161]

MENÓN: ¡Por Zeus, Sócrates! Parece algo así.

SÓCRATES: No vayas a creer que lo digo porque lo sé, sino que lo conjeturo.[162] Pero que el conocimiento y la opinión correcta sean ambas diferentes, no me parece mucho que sea una conjetura, pues si dijera que hay otra cosa que sé –pocas, diría–, establecería que ésta es una de las que sé. 98b

MENÓN: Tienes ciertamente razón, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Pero qué? ¿No es correcto esto, a saber: que la opinión verdadera, al conducir la obra de

[159] La expresión *logismón aitías* quiere decir aquí que es necesaria una explicación o un argumento, una comprensión racional de aquella opinión, para que ella pueda ser anclada en el conocimiento que ya se posee, y no escaparse del alma humana, como sucede cuando no existe tal ligazón. De manera que la naturaleza volátil de las opiniones puede corregirse mediante el recurso al *lógos*.

[160] En 85c ss.

[161] La diferencia está en la fuerza que le da el fundamento o explicación para prenderse a un continente: el conocimiento firme que posee cada uno.

[162] Platón utiliza aquí el verbo *eikázo*, "conjeturar", y no *hypotíthemi* (*hypothémenos*, en 87a), "establecer una hipótesis". Sin embargo, en cierto modo parece que esta elaboración de un supuesto corresponde a la misma operación de proponer una explicación para evaluar las conclusiones, llamada hipótesis en 87a.

cada acción, no produce nada inferior de lo que produce el conocimiento?

MENÓN: También en eso me parece que hablas con la verdad.

98c SÓCRATES: En consecuencia, la opinión correcta no es inferior al conocimiento ni menos beneficiosa en las acciones, ni el varón que tiene opinión correcta es inferior al que tiene conocimiento.

MENÓN: Es eso.

SÓCRATES: Y, por cierto, hemos acordado que el varón bueno es beneficioso.[163]

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: Porque entonces no sólo los varones podrían ser buenos y beneficiosos a sus ciudades gracias al conocimiento, si lo fueran, sino también gracias a la opinión correcta, pero en
98d los hombres ninguna de ambas cosas –ni el conocimiento ni la opinión verdadera– existe por naturaleza;[164] ¿o te parece que alguna de ellas existe por naturaleza?

MENÓN: A mí, no.

SÓCRATES: Entonces, puesto que no existen por naturaleza, los hombres buenos no podrían serlo por naturaleza.

MENÓN: Para nada.

SÓCRATES: Y puesto que no existen por naturaleza,

163 En 87e.

164 Omitimos aquí, por ir contra la lógica de la frase, la expresión marcada por J. Burnet con una *crux* (*oút' epíkteta*); L. Robin es uno de los únicos traductores modernos que la toma en su traducción ("puisque pas davantage ce ne sont choses acquises dans la suite", 1950, pp. 124-5, n. 90).

analizábamos después de eso[165] si la virtud es enseñable.

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿De manera que pareció que la virtud era enseñable, si era sensatez?[166]

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Y que si fuera enseñable, sería sensatez?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y si existieran maestros, sería enseñable, 98e
mientras que si no existieran, no sería enseñable?

MENÓN: Así es.

SÓCRATES: Pero en verdad, ¿quedamos de acuerdo en que no existen sus maestros?[167]

MENÓN: Es eso.

SÓCRATES: ¿Entonces quedamos de acuerdo también en que no es enseñable y que tampoco es sensatez?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Sin embargo, ¿estamos de acuerdo en que es por cierto algo bueno?

MENÓN: Sí.

SÓCRATES: ¿Y en que lo que conduce correctamente es beneficioso y bueno?

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Y que, siendo sólo dos las cosas que condu- 99a
cen correctamente, la opinión verdadera y el conocimiento, el hombre que las tiene conduce correctamente; pues lo que se da correctamente por algún azar, no se da por la conducción humana,[168]

[165] En 87c y 89d, donde en verdad se hablaba de la sensatez (*phrónesis*) y no del conocimiento (*epistéme*).

[166] Se dijo en 87c y 89d.

[167] En 96b.

[168] Lo que se da *apò týkhes* puede ser correcto, pero no es eso lo que Sócrates tematiza, sino la acción humana racional y

pero aquello a partir de lo que el hombre es conductor hacia lo correcto, son dos cosas: la opinión verdadera y el conocimiento.

MENÓN: Así me parece.

SÓCRATES: Pero entonces, como la virtud no es enseñable, ¿evidentemente ya no llega a ser conocimiento?

MENÓN: No parece.

99b SÓCRATES: Ahora bien, siendo ambas cosas buenas y beneficiosas, una ha sido rechazada,[169] y el conocimiento no podría ser conductor en la acción política.

MENÓN: No me parece.

SÓCRATES: En consecuencia, no es por una sabiduría ni por ser sabios que tales varones –los dos Temístocles y los que anteriormente mencionaba Anito–[170] conducían las ciudades. También es por eso que no son capaces de hacer a otros como son ellos mismos, porque no son de tal clase gracias al conocimiento.

MENÓN: Parece, Sócrates, que es de la manera que dices.

guiada por el hombre. Habrá que esperar a Aristóteles, *Física*, II.4-6.195b32, para contar con una explicación de la *týkhe* y de su relación con lo *autómaton*.

[169] La afirmación no es clara, pues puede referirse a que la virtud no es conocimiento –cosa expresada anteriormente– o a la imposibilidad de que la acción política sea guiada por el conocimiento –como se dirá inmediatamente después–. Lo más probable es que se trate de esta segunda posibilidad, pues Sócrates continúa hablando de los hombres políticos que no fueron capaces de enseñar su virtud; de manera que queda explicado que no han podido hacerlo porque la virtud no es conocimiento (véase Klein, J., *op. cit.*, p. 252).

[170] En 93c; los demás mencionados –aunque en realidad mencionados por Sócrates durante su conversación con Anito, y no por Anito mismo– son Arístides, Pericles y Tucídides, en 94a-c.

SÓCRATES: Ahora bien, si no es por el conocimiento, la posibilidad que queda es que se dé por la buena opinión;[171] los varones políticos enderezan las ciudades en la medida en que la utilizan, pero con respecto al ser sensatos, en nada difieren de los intérpretes de oráculos y adivinos; pues éstos, inspirados, también dicen muchas verdades, aunque no saben nada de lo que dicen.[172]

99c

MENÓN: Parece que así es.

SÓCRATES: Ahora bien, Menón, ¿es digno llamar divinos a tales varones, que sin tener inteligencia enderezan muchas cosas importantes en lo que realizan y dicen?

[171] El término es *eudoxía*, que significa también "renombre", "buena reputación"; aquí reemplaza evidentemente a *orthé dóxa* y a *dóxa alethé* y debe entenderse entonce como "buena opinión". Sin embargo, nada impide que algún rasgo de la buena reputación esté jugando también en el contexto, pues se está hablando de hombres políticos.

[172] Platón no tuvo en buena estima a los adivinos y "hombres inspirados", precisamente porque el conocimiento del que parecían gozar no era racional y no podían dar cuenta de él (véase *Apología de Sócrates*, 22e, *Laques*, 195a ss., 198e). Se puede citar, sin embargo, contra nuestra interpretación, pasajes como el de *Fedro*, 244a. Pero en casos como éste, se habla de una inspiración que nada tiene que ver con la virtud, y menos aún con la virtud entendida como conocimiento. En todo caso, para Platón, tanto en los diálogos socráticos como en los de madurez, la virtud del político, la justicia, y también la moderación y las demás virtudes, tienen su esencia en un saber que se busca y se encuentra con trabajo, y no con una inspiración providencial. Por otro lado, este concepto de conocimiento político equivalente a inspiración es inédito; en este sentido, cabe preguntarse hasta qué punto se trata de una hipótesis propuesta seriamente por Sócrates o de un ejemplo más de la aplicación de su ironía. Nos inclinamos a pensar esto último. Sobre el concepto de ironía en el pensamiento socrático, véase Vlastos, G., *op. cit.*, especialmente cap. 1: "Socratic Irony", pp. 20-44, y "Socrates' Complex Philosophical Ironies", pp. 236-42.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: En consecuencia, llamaríamos correctamente divinos a quienes llamábamos recientemente intérpretes de oráculos y adivinos, y a todos los poetas;[173] y no diríamos que los políticos
99d son menos divinos y están poseídos en menor medida que aquéllos, pues por estar inspirados y poseídos por el dios, enderezan los asuntos diciendo muchas e importantes cosas, sin saber de qué hablan.

MENÓN: Absolutamente.

SÓCRATES: Por cierto, también las mujeres llaman divinos a los hombres buenos, Menón. Y los lacedemonios, además, cuando alaban a algún varón bueno, dicen "éste es un varón divino".

MENÓN: Y es claro que tienen razón, Sócrates. Sin embargo, es posible que Anito, aquí presente, se
99e irrite por lo que dices.[174]

SÓCRATES: A mí no me importa.[175] Por el contrario,

173 Los poetas son, desde épocas de Homero, considerados hombres divinos e inspirados. En la *Odisea* se observa el lugar privilegiado que tienen los dos poetas que forman parte de sus personajes: Demódoco en la isla de los Feacios y Femio en el palacio de Odiseo –el segundo de hecho salva su vida durante la matanza de los pretendientes de Penélope gracias a su carácter de protegido de los dioses–. Los aedos son honrados y respetados por los hombres como seres divinos, precisamente por ser portavoces de los dioses. Véase Homero, *Odisea*, XX.27 ss. y VIII.44 ss. En el *Fedro* (244a-245c) Platón considera que tanto los adivinos como los profetas y poetas participan de un cierto tipo de *manía*; en el caso de los últimos se trata de una locura-inspiración infundida por las Musas.

174 La irritación de Anito provendría de no poder admitir una conclusión tan poco racional, y hasta un poco mágica, siendo él un hombre esencialmente pragmático.

175 Esta afirmación ha sido a veces puesta en boca de Anito. Sin embargo, no hay razones para dudar de que sea Sócrates mismo quien ya no se preocupa por Anito, y sí las hay para dudar

Menón, hablaremos con él en otra ocasión. Pero si ahora nosotros hemos investigado y hablábamos bien en todo este discurso, la virtud no existiría por naturaleza ni sería enseñable, sino que, en aquellos en los que sobreviene, sobrevendría por una suerte divina, sin inteligencia, a no ser 100a
que entre los varones políticos alguno fuera capaz de hacer también político a otro. Pero si existiera, casi se podría decir que es similar entre los vivientes a lo que Homero dice que es Tiresias entre los muertos, cuando dice que "él está vivo" en el Hades, "los otros, sólo sombras que revolotean".[176] Alguien así sería a la virtud también aquí, lo que una cosa verdadera sería a las sombras.

MENÓN: Me parece que dices las cosas más nobles, Sócrates. 100b

SÓCRATES: En verdad, a partir de este razonamiento, Menón, parece que la virtud sobreviene para nosotros, en los que sobreviene, por una suerte divina. Sin embargo, sabremos algo seguro sobre eso cuando, antes de investigar de qué manera sobreviene la virtud en los hombres, intentemos investigar de una vez qué es la virtud en sí mis-

de que éste se suponga aún presente en la conversación; véase Canto, M., *op. cit.*, p. 315, n. 337.

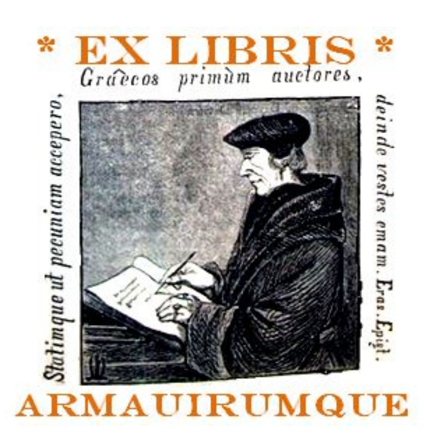
[176] Homero, *Odisea*, X.494. La contraposición se da entre *pépnytai* (*pnéo*), "estar animado", "estar vivo", "tener inteligencia", y los que son *skiaí*, "sombras". En la escatología de la *Odisea*, Homero utiliza *pnéuma* para nombrar una especie de alma del viviente, los *phántasmai* o *eídola* para designar estas sombras que quedan en el Hades después de la muerte. En la medida en que Tiresias no parece pertenecer realmente al reino de los que ya han muerto (véase *Odisea*, IX), su condición se señala también con un término más propio del mundo de los vivos que de los muertos.

ma.[177] Pero ahora ya es tiempo de que me vaya a otro lado. Persuade también a tu huésped Anito de esto mismo de lo que tú estás persuadido, para que sea más dócil; porque si lo persuades, es posible que también les hagas un favor a los
100c atenienses.[178]

[177] En griego: *autò kath' autó*. Ésta es la expresión con la que Platón caracterizará posteriormente a las Formas trascendentales. En todo caso, se refiere ya a aquello que constituye lo esencial de la virtud. Véase nuestra Introducción.

[178] Sabiendo cómo ha sido el final de la historia para Sócrates, y el protagonismo que Anito ha tenido en él, se podría pensar que Platón da a entender que si Anito hubiera participado en mayor grado de la virtud, no habría actuado contra Sócrates como lo hizo, y que a su vez, si Sócrates no hubiera sido condenado a muerte, los atenienses hubieran ganado al conservar un hombre sabio. Pero nada asegura que el texto quiera decir tanto.

Índice


* EX LIBRIS *
Græcos primùm auctores,
Statimque ut pecuniam accepero,
deinde vestes emam. Eras. Epist.
ARMAUIRUMQUE

Aristófanes, *Aves*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti.

Aristófanes, *Lisístrata*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.

Aristóteles, *Poética*, Nota preliminar de José María de Estrada, traducción de Eilhard Schlesinger.

Aristóteles, *Política*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

Calímaco, *Epigramas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Horacio Castillo, con asesoramiento filológico de Nicolás Gelormini.

Cicerón, *Catilinarias* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Cicerón, *Tratados filosóficos I: Lelio o sobre la amistad - Catón el Mayor o sobre la vejez - El sueño de Escipión* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Jorge Mainero.

Esquilo, *Persas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Eurípides, *Alceste*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Eurípides, *Orestes*, Introducción, traducción y notas de Nora Andrade.

Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Certamen*, Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.

Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.

Homero, *Ilíada*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Marta Alesso, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de Marta Alesso y Alejandra Regúnaga.

Homero, *Odisea*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Elena Huber, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de María Silvia Chozas.

Homero (Pseudo), *Himnos homéricos - Batracomiomaquia*, Introducción de Lucía Liñares, traducciones y notas de Lucía Liñares y Pablo Ingberg.

Horacio, *Odas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Julio César, *Comentarios sobre la guerra de la Galia*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Platón, *Banquete*, Introducción, traducción y notas de Victoria Juliá.

Platón, *Crátilo*, Introducción, traducción y notas de Claudia Mársico.

///

///

Platón, *Fedro,* Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

Platón, *Laques - Menón*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.

Platón, *Protágoras*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.

Platón, *República,* Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico.

Platón, *Teeteto*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri.

Plauto, *El soldado fanfarrón*, Introducción, traducción y notas de Juan Adolfo Goldín Pagés.

Plauto, *Pséudolo*, Introducción, traducción y notas de Arturo Álvarez Hernández.

Plauto, *Gorgojo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Marcela Suárez y otros.

Porfirio, *El antro de las ninfas en la* Odisea - *Puntos de partida hacia los inteligibles*, Introducción, traducción y notas de Pablo Maurette.

Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos I* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

Safo, *Antología* (edición bilingüe), Introducción, selección, traducción, notas y comentarios de Pablo Ingberg.

Salustio, *Conjuración de Catilina* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de María Eugenia Steinberg.

Séneca, *Diálogos I: De la brevedad de la vida - De la constancia del sabio - De la vida feliz - Del ocio - De la providencia - De la tranquilidad del ánimo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

Séneca, *Fedra* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lía Galán.

Sófocles, *Antígona*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Sófocles, *Edipo rey*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Tácito, *Germania* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Virgilio, *Bucólicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Virgilio, *Geórgicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Virgilio, *Eneida*, Introducción de María Rosa Lida, traducción de Eugenio de Ochoa, notas de Alicia Schniebs.

Impreso en el mes de enero de 2008
en Sagrafic. S.L., Plaza Urquinaona, 14, 7° 3ª.
08010 Barcelona, España.